

NOVITÀ

NOMOS

BUR

Massimo Cacciari
Luciano Canfora
Gianfranco Ravasi
Gustavo Zagrebelsky

LA LEGGE SOVRANA

a cura di Ivano Dionigi

SAGGI

ΒΑΣΙΛΕΥΣ

Ladri di Biblioteche





Biblioteca Universale Rizzoli

Centro Studi

La permanenza del Classico

Ricerche 11



ante retroque prospiciens

Dipartimento di Filologia Classica e Medioevale Università di Bologna

<http://www.classics.unibo.it/Permanenza>

Massimo Cacciari

Luciano Canfora

Gianfranco Ravasi

Gustavo Zagrebelsky

LA LEGGE SOVRANA

NOMOS BASILEUS

a cura di Ivano Dionigi

BUR
SAGGI

Proprietà letteraria riservata
© 2006 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-66030-0

Prima edizione BUR Saggi giugno 2006
Terza edizione BUR Saggi settembre 2008

Prima edizione digitale 2013

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

IVANO DIONIGI

Aporie della legge

AVVERTENZA DEL CURATORE

La legge sovrana. Nomos basileus riprende un ciclo di letture e di lezioni dedicate a testi greci, latini e giudaico-cristiani, organizzate nel maggio 2005 dal Centro Studi «La permanenza del Classico» dell'Università di Bologna. In quella circostanza Massimo Cacciari, Luciano Canfora, Gianfranco Ravasi e Gustavo Zagrebelsky hanno dialogato con i testi antichi affidati alle voci di grandi interpreti (Warner Bentivegna, Sandra Ceccarelli, Giovanni Crippa, Lino Guanciale, Monica Guerritore, Luca Lazzareschi, Viola Pornaro, Elisabetta Pozzi), per la regia di Claudio Longhi.

Unitamente a quegli interventi vengono ora riproposti anche i testi classici, tradotti dai componenti del Centro Studi, e i testi biblici nella versione CEI: un'antologia contenuta, che ha inteso privilegiare alcuni testi filosofici e letterari rispetto a quelli, ben più corposi e sistematici, della letteratura specificamente giurisprudenziale; tali testi sono qui presentati in ordine cronologico, talvolta necessariamente congetturale. Il saggio introduttivo si propone di accordare le riflessioni dei relatori con alcune parole chiave dei testi classici.

1. Universale e individuale, assoluta e storica, inafferrabile e onnipresente. Così è la legge. Esposta a dilemmi, contraddizioni e paradossi, e soprattutto a una domanda: quale il suo fondamento? Detto altrimenti, con le parole del poeta Pindaro: come può la legge essere «sovrana» (*nomos basileus*)?

Mentre la riflessione greca sulla legge è affidata prevalentemente a testi poetici, letterari e filosofici, quella romana conosce una vera e propria letteratura giurisprudenziale (si pensi al *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, *Raccolta del diritto civile*, compendio di tutta la scienza giuridica di Roma dalle origini al 565 d.C.); e mentre in Grecia le leggi furono opera individuale ed eccezionale di legislatori famosi e spesso anche mitizzati (Licurgo, Dracone, Solone), a Roma invece esse furono prevalentemente opera collettiva e permanente: si può dire che il diritto a Roma occupa lo stesso posto che in Grecia aveva occupato la filosofia. E — si aggiunga — opera duratura: infatti la complessa costituzione repubblicana e l'altrettanto complessa costituzione imperiale portarono all'elaborazione di quei principi che saranno il fondamento di gran parte del diritto europeo. Altro è l'orizzonte del pensiero e del sistema normativo giudaico nei quali la legge di rivelazione divina è codificata in un apparato di norme e in una selva di precetti che regolano ogni comportamento, gesto e scadenza della vita quotidiana: una pratica così pervasiva e una osservanza così scrupolosa da configurare un vero e proprio «impero della legge».

2. *Legge e diritto*, ovvero la legislazione positiva e il diritto naturale. Il problema è se la legge sia un codice dettato dalla convenzione dell'uomo oppure iscritto nella natura. Furono i Sofisti a teorizzare che la legge positiva è «convenzione» (*nomos*) e a porla in contrasto con la «natura» (*physis*): «per lo più ciò che è giusto secondo la legge è in conflitto con la natura» asseriva Antifonte, per il quale «fra le cose che giovano, quelle stabilite dalle leggi sono catene per la natura, mentre quelle stabilite dalla natura sono libere» (*Sulla verità*, fr. 44a Diels-Kranz). Da quell'antitesi tra *nomos* e *physis* — e dalla superiorità di questa su quello — discendeva tanto la teoria della naturale uguaglianza fra gli uomini quanto la teoria opposta della loro naturale ineguaglianza. La prima è la tesi di Ippia esposta nel *Protagora* di Platone («o voi che siete qui presenti, io ritengo che voi siate tutti consanguinei, e familiari, e concittadini secondo la natura non secondo la legge. Perché il simile è consanguineo del simile, secondo la natura, mentre la legge, che è il tiranno degli uomini, spesso commette violenza ai danni della natura», 337c-d); la seconda è la tesi di Callicle, interlocutore di Socrate nel *Gorgia* platonico («nella maggior parte dei casi, la natura e la legge sono tra loro in contrasto [...]. Ma chi codifica le leggi — io credo — sono gli uomini deboli e la

massa. È a propria misura e a proprio tornaconto che essi codificano le leggi e attribuiscono i meriti e i demeriti. Poiché temono gli uomini più forti e coloro che sono in grado di dominarli, affinché non ottengano un effettivo dominio su di loro, vanno dicendo che è vergognoso e ingiusto sopraffare, ed è in ciò che consiste il commettere ingiustizia: nel tentativo di dominare gli altri [...]. Ma è la natura stessa — io credo — a mostrarci che è giusto se il superiore domina l'inferiore, se chi è più forte domina chi è meno forte. E la natura ce ne dà testimonianza ovunque, tanto nel regno animale quanto, fra gli uomini, in ogni città e in ogni stirpe: è in questi termini che si è sempre deciso ciò che è giusto, tramite l'autorità e il dominio del più forte sul più debole», 483b-d): una tesi che conosce accenti decisamente superomistici («in base ad essa noi plasmiamo i migliori e i più forti dei nostri uomini: li prendiamo fin da piccoli, come leoni, e li streghiamo e li incantiamo, così da renderli schiavi dicendo loro che bisogna mirare all'uguaglianza e che in base a questo consistono il bene e la giustizia. Ma se vi fosse — io credo — un uomo dotato di natura abbastanza forte, egli si scuoterebbe di dosso e spezzerebbe e fuggirebbe tutte queste catene, e si metterebbe sotto i piedi i nostri scritti e i sortilegi e gli incantesimi e tutte le leggi contrarie alla natura: s'innalzerebbe davanti a tutti quale nostro padrone, lui che era il nostro schiavo, e di qui risplenderebbe la giustizia della natura», 483e-484a). Una prospettiva, questa inneggiante alla legge del più forte, contestata sia dalla concezione contrattualistica dell'Anonimo di Giamblico, per il quale la legge è l'unico possibile correttivo per la naturale imperfezione dell'uomo («gli uomini [...] nati incapaci di vivere una vita solitaria [...] si sono riuniti cedendo al loro bisogno», 6), sia dalla concezione giusnaturalistica di Cicerone, per il quale *nomos* e *physis*, legge positiva e diritto naturale, legge statale e legge universale si compongono tramite la subordinazione della prima alla seconda: «non possiamo distinguere la legge buona da quella cattiva in base a nessun'altra norma, se non a quella di natura» (*Delle leggi*, 1, 44). Riflesso, questo, della più remota e originaria rispondenza tra legge umana e legge divina proclamata da Eraclito: «tutte le leggi umane traggono alimento dall'unica legge divina» (fr. 114b Diels-Kranz).

3. *Legge e potere*, ovvero la legge e la politica, con la conseguente diversificazione e relatività della legge — e delle leggi — nello spazio e nel tempo. La legge come opera di una particolare forma di governo: dei molti, dei pochi, di uno solo. Come leggiamo in una celebre pagina di Erodoto (3, 80-83), il quale aveva descritto una discussione svoltasi nel 522 a.C. fra tre nobili persiani, impegnati a interrogarsi su quale delle tre “costituzioni” fosse la migliore: la monarchia, l'oligarchia

oppure la democrazia (o più esattamente l'*isonomia*, «parità di diritti»). E per il sofista Trasimaco — come leggiamo nel dialogo platonico *La repubblica* (339a) — giustizia e legalità sono l'espressione non già del dovere comune o dell'utilità sociale, bensì degli interessi della classe dominante, qualunque essa sia («ogni regime codifica le leggi in base al proprio interesse: la democrazia fa leggi democratiche, la tirannide tiranniche, e via dicendo [...]. Questo [...] è ciò che io definisco la "giustizia" in tutte le città, senza differenze: l'interesse del governo costituito»). In particolare il regime democratico di Atene renderà evidente questa natura "di classe" del *nomos*. Infatti, se per un verso la «tirannia della legge» (il *nomos despotes*, Erodoto, 7, 104) segna lo spartiacque di civiltà tra Greci e barbari, per un altro verso, nell'esperienza ateniese, il dibattito sul fondamento della legge si identificherà con quello sul fondamento della democrazia stessa: infatti, all'interno della città democratica, in particolare della sua affermazione radicale, sorge «una polarità o meglio antinomia tra l'idea della superiorità della legge (nucleo di partenza della democrazia stessa contro il sopruso di casta) e l'idea, estrema, che il popolo è esso stesso al di sopra della legge» (Canfora, *infra*, p. 58). Di questo scontro tra *legge sovrana* e *popolo sovrano* — e più in generale delle specificità e contraddizioni della democrazia greca — sono efficace testimonianza il dialogo tra Alcibiade e Pericle nei *Memorabili* di Senofonte (1, 2, 40-46) e il *pamphlet* contro la democrazia come "governo della canaglia" noto come *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte (cfr. 1, 1-18). Oppositore illustre di quel governo sarà Socrate nel 406, durante il processo contro i dieci generali accusati di non aver raccolto i morti e i naufraghi nella battaglia delle Arginuse, quando, unico fra i cinquanta membri della Pritania, si oppose alle pressioni della folla e dei capipopolo che richiedevano giustizia sommaria; e soprattutto nel 399, quando verrà condannato a morte. Per questo Seneca, nell'*Epistola* 104, potrà dire che per Socrate il governo democratico (*libertas*) fu «più spietato» (*saevior*) di quello oligarchico dei Trenta Tiranni. Quel governo democratico, che si poneva al di sopra delle leggi della città, non poteva essere accettato da chi, come Socrate, riteneva che ogni uomo nella città stipula un patto con le leggi (*nomoi*), le quali regolano la sua vita generandolo, nutrendolo, educandolo (*Critone*, 48b-54e).

Il nodo restava quello del rapporto tra legge e giustizia: della giustizia quale unico e vero fondamento della legge, come proclamerà Tertulliano nell'*Apologetico* (197 d.C.): «quante leggi ancora hanno bisogno, senza che lo sappiate, delle vostre riforme! A renderle valide non sono né il numero dei loro anni, né l'autorità dei loro promulgatori, ma unicamente la giustizia» (4, 10). In questa vibrata dichiarazione, degna del suo passato di grande avvocato, Tertulliano

non solo affronta il rapporto fra giustizia e verità, ma introduce, con il tema della relatività delle legislazioni, «il concetto innovativo della storicità della legge» e «l'idea che da nuovi bisogni nascono nuovi diritti, e dai nuovi diritti nuove leggi» (Canfora, *infra*, pp. 60 sg.).

4. *Legge e coscienza*, ovvero legge scritta e legge non scritta. In netta antitesi con l'esperienza di Socrate, fedele alle leggi della città, e con la coscienza democratica ateniese, per la quale «quando le leggi sono poste per iscritto, il povero e il ricco hanno pari giustizia, e il debole può ribattere a chi è potente, se viene offeso» (Euripide, *Supplici*, vv. 438-441), Antigone, icona del ribelle nobile, del trasgressivo innocente e del disobbediente civile di ogni tempo — «la più nobile figura mai apparsa sulla terra» (Hegel) — sta a ricordarci che accanto, contro e sopra le leggi scritte della città vi sono le «leggi non scritte» (*agrapta nomima*, vv. 454 sg.): incrollabili, eterne, divine. In nome di queste leggi Antigone decide di rendere gli onori funebri al fratello Polinice caduto nella spedizione contro la propria città, Tebe; incurante — lei, «legge a se stessa» (*autonomos*, v. 821) — del decreto del re Creonte, il quale stabiliva che Polinice, traditore, giacesse insepolto e illacrimato e che pubblica morte per lapidazione toccasse a chi infrangesse quel decreto. Due opposte concezioni della legge, della politica, della società — e anche della famiglia, della pietà, del ruolo dei sessi, del regno dei morti — si scontrano nelle figure estreme di Antigone e Creonte. A questo conflitto che pare irresolubile — come ammette la stessa Antigone nel suo duro faccia a faccia con Creonte («nulla, dei tuoi discorsi, / condivido né voglio condividere», vv. 499 sg.) — cercheranno soluzione filosofi, teologi, giuristi, poeti dell'età moderna, da Goethe a Hegel, da Schiller a Hölderlin, da Shelley a Kierkegaard, fino a Heidegger, Bultmann, Calamandrei, Lacan, Derrida. La tragedia di Antigone — «una delle azioni durature e canoniche nella storia della nostra coscienza filosofica, letteraria e politica» (Steiner) — dopo la rappresentazione sofoclea del 442 a.C., non cesserà d'essere ripetuta, nella scrittura e forse, più frequentemente, nella storia stessa, fino ai nostri giorni.

L'esperienza storica e la riflessione giuridica ci consentono oggi e forse ci richiedono — secondo l'intuizione di Zagrebelsky — di andare sia oltre l'interpretazione «ortodossa», secondo la quale «Antigone sta tutta di qua, dalla parte del bene; Creonte, tutto di là, dalla parte del male» (*infra*), sia oltre l'interpretazione «hegeliana», secondo la quale *Antigone* rappresenta «il paradosso di due “ragioni” antagoniste [...] due leggi che hanno, entrambe, la loro legittima e irrinunciabile ragion d'essere; due leggi che possono, entrambe, invocare i propri dèi, gli dèi dell'Ade e gli dèi della *polis*» (*infra*), e di accedere a una nuova interpretazione che non semplifica ma che scava più a fondo:

«il problema di Creonte è di rendersi consapevole del perché la città è con Antigone e non con lui; [...] Antigone, dal canto suo, deve rendersi cosciente delle conseguenze, per sé e per gli altri, della violazione della legge. L'uno e l'altra devono aprirsi» (*infra*). Nelle parole finali del Coro — interprete dell'autore e della città — con l'invito alla «saggezza pratica» (*phronein*: «la saggezza è il principio della vita / felice», vv. 1348 sg.) possiamo scorgere «il monito duraturo di Antigone» (*infra*). Un monito al dialogo tra le due esistenze del cittadino, privata e pubblica: «questa doppia esistenza e il suo equilibrio richiedono amore per gli uomini e per la città: bisogna essere contemporaneamente Antigone e Creonte e non essere integralmente né Antigone né Creonte» (*infra*); un monito al riconoscimento della «necessaria coesistenza del *diritto* di Antigone con la *legge* di Creonte [...]. Perché due sono i pilastri della convivenza tra gli essere umani: il diritto e la legge. Il diritto senza legge è cieca conservazione; la legge senza diritto è puro potere dispotico» (*infra*).

Continua, in tal modo, e si arricchisce l'esegesi della definizione sofoclea dell'uomo quale «essere meraviglioso e tremendo» (cfr. *deinos*, v. 333).

5. *Legge e Spirito*, ovvero la legge dell'uomo e la legge di Dio. Non si tratta solo della semplice distinzione delle due sfere e del «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (*Matteo*, 22, 21; *Luca*, 20, 25; *Marco*, 12, 17), ma della *metanoia*, del cambiamento di mentalità, della conversione: del passaggio dai divieti del Decalogo alla libertà del Discorso della Montagna; da «guai a coloro che assolvono per regali un colpevole e privano del suo diritto l'innocente» (*Isaia*, 5, 23) a «beati gli affamati e assetati di giustizia» (*Matteo*, 5, 6); da «onora tuo padre e tua madre» (*Esodo*, 20, 12; *Deuteronomio*, 5, 16) a «chi non rinnega suo padre e sua madre per me, non è degno di me» (*Luca*, 14, 26). Il sistema legale ebraico — come mostra la complessità della parola *torah* — era caratterizzato dalla compresenza e interazione di due livelli distinti: quello divino, che rinviava al decalogo del Sinai, e quello umano, assillato dal convertire quella legge mosaica in una minuziosa casistica di norme quotidiane; per cui «a rubriche rituali di alta spiritualità [...] si associano in “duplice copia” pedantissime regole» (Ravasi, *infra*), fino a consolidare «la visione di un “impero della legge”» e a prospettare «il pericolo dell'integralismo sacrale e teocratico che tutto riporta all'altare». Saranno i Profeti — in particolare Amos, Isaia, Michea, Osea, Geremia, Ezechiele — a riportare «la legge nel suo orizzonte autentico di fede e di moralità» (*infra*); sarà poi Cristo nel Discorso della Montagna (*Matteo*, 5-7) a estrarre «dal groviglio delle normative etico-

sociali [...] non una super-norma ma una prospettiva globale, radicale, [...] superando così ogni riduzione della *torah* a mero legalismo giuridico»; al punto che egli stesso «diventa la *torah* vivente» (*infra*).

Ma cosa significa l'annuncio evangelico «non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (*Matteo*, 5, 17)? Come intendere il comandamento nuovo «amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (*Matteo*, 5, 43 sg.)? E l'altrettanto nuovo e scandaloso comandamento «siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Matteo*, 5, 48)? È S. Paolo che ci introduce a «questa *novitas* radicale che il cristianesimo pretende di rappresentare» (Cacciari, *infra*): «è una dialettica inesorabile quella che si stringe tra legge e peccato: la legge è giusta, la legge è santa, ma non può togliere il peccato [...]. La legge consapevole, la legge che non pretende, come quella che invece predicano i “nomolatri”, di guarire, di salvare, di giustificare, la “vera” legge, consapevole del proprio limite, sa affliggersi del suo stesso limite, si angoschia per esso, e allora proprio grazie a questa angoscia il nostro essere può aprirsi a una dimensione *altra*, spezzare la “prigione” della legge, che è la stessa del peccato» (*infra*). Come sciogliere questa «connessione inesorabile tra legge e peccato» (*infra*) e come pervenire alla «vittoria della legge su stessa» (*infra*)? Con un “salto”, come spiega bene Agostino, esegeta di Paolo: «l'evento consiste nel passaggio dal *gradus sub lege* [...] al *gradus sub gratia*» (*infra*).

6. Davvero indecifrabile e onnipresente, la legge; e di segno contraddittorio. Per gli uni garanzia di ordine, per gli altri forma di repressione; per gli uni garanzia dei diritti, per gli altri salvaguardia dei privilegi. Nata per affermare e proteggere la giustizia e la libertà, essa può, nelle sue declinazioni contingenti, favorire il sopruso e l'arbitrio. Se per un attimo poniamo mente alla complessità e all'opprimente apparato delle leggi (in Italia più di centomila ne contano gli esperti), non sarà difficile riconoscerci nel detto *summum ius, summa iniuria* (cfr. Cicerone, *Sui doveri*, 1, 33: «sommo diritto, sommo torto») e nella definizione — attribuita ora ad Anacarsi in dialogo con Solone (Plutarco, *Solone*, 5, 4; Valerio Massimo, 7, 2), ora allo stesso Solone (Diogene Laerzio, 1, 58) — secondo la quale «le leggi sono come le ragnatele: i potenti le infrangono, i deboli vi rimangono impigliati».

Affermiamo che la legge è uguale per tutti: ma quale giustizia nel trattare in maniera uguale i diseguali? Quale legge può regolare colpa, peccato, errore? Come può l'uomo essere sia artefice sia suddito della legge? Queste domande si caricano, ai giorni nostri, di nuovi

interrogativi e assilli etici che noi dobbiamo costringere nelle strette maglie delle regole: *privacy*, eutanasia, fecondazione artificiale, cellule staminali. Si aggiorna, così, la traversata di quell'«essere meraviglioso e tremendo».

Siamo di nuovo alla domanda di venticinque secoli fa, alla domanda di Alcibiade, tramandataci da Senofonte: «dimmi, Pericle, mi sapresti spiegare che cos'è la legge?» (*Memorabili*, 1, 2, 41).

Siamo soli, come ci ricorda l'autore di *Davanti alla legge*, in attesa lunga e vana, di fronte a quella porta aperta ma inaccessibile, a chiedere al guardiano di «entrare nella legge». Né colpevoli né innocenti.

LA LEGGE SOVRANA

GUSTAVO ZAGREBELSKY

Il diritto di Antigone e la legge di Creonte

1. Ancora, sempre, Antigone ci invita ad addentrarci nelle contraddizioni e nei dilemmi ultimi della vita: legge del più forte e *nomos* perenne; arroganza e inconsistenza del potere; alienazione e coscienza di sé; violenza e non violenza; ragioni dello Stato e ragioni della famiglia; ordine pubblico e coscienza privata; *philia* ed *eros*; regno dei viventi e regno dei morti; mondo maschile e mondo femminile; età matura e giovinezza, vita di corte e vita di natura... Su tutto, la pretesa di obbedienza assoluta e la rivolta personale. Creonte e Antigone. Dilemma tragico, da cui distruzione e morte.

2. Vediamo facilmente in *Antigone* la sorte dell'unità distrutta e della duplicità dell'essere umano e delle sue opere. Il *deinos* che apre il celebre primo stasimo, in cui Heidegger vedeva la sintesi tragica dell'intera storia dell'Occidente, è questo. «Meraviglioso e tremendo» è l'uomo. Con le opere cambia il mondo ma lo divide, e dalla divisione scaturiscono le tragedie di cui è fatta la sua storia, il suo "progresso".

3. Sia concessa una digressione, già all'inizio. L'*Angelus novus*, il quadretto di Paul Klee che Walter Benjamin portava nel bagaglio, è, secondo un'interpretazione, la traduzione in lingua universale del *deinos* sofocleo, un termine che ha sempre dato filo da torcere ai traduttori. L'angelo, sospinto dalle ali spiegate al vento incessante del progresso, è rivolto indietro (gli angeli conoscono il passato, non il futuro; il futuro, per loro come per noi, è alle spalle). Egli resta impietrito e impotente per le cose che contempla tutte in una volta. Così si rende il concetto sofocleo e, al tempo stesso, se ne dà la traduzione fedele in un linguaggio universale: «c'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta» (Benjamin).

4. Il mondo della tragedia greca non è segnato da separazione di "generi". Poesia, filosofia e morale civica si fondono in una sacra

rappresentazione, a cura della *polis*, cui tutta la cittadinanza è invitata, come in un rituale. Lo spettacolo mette a nudo nel modo più crudo i nodi irrisolti, le paure ancestrali e le passioni distruttive che agitano lo spirito pubblico, per rinnovarlo attraverso la visione del male. È una pedagogia politica. I grandi filosofi del IV secolo trattano perciò i grandi tragici del V — Eschilo, Sofocle e Euripide — come propri pari (e anche in seguito, da Hegel, a Heidegger, a Jaspers, si fa lo stesso). E noi possiamo aggiungere: questi venerabili testi ci aiutano forse a comprendere più di qualunque trattato filosofico-politico. Qui la verità (quel tanto di verità che è alla nostra portata) è nascosta in uno scontro di figure dell'umanità e ci alletta a scoprirla interiormente. Così, scoperta, diventa nostra più di quanto possa qualunque discorso diretto che venga dalla voce esteriore di un pedagogo ambizioso di spiegare tutto, e perciò troppo.

5. Atene era una piccola città, dopo le guerre persiane divenuta improvvisamente una grande potenza. Doveva essere all'altezza del suo ruolo nel mondo greco. Il celebre elogio di Pericle dei primi morti della guerra del Peloponneso esprime la consapevolezza della missione di cui la città era investita, un ruolo che esigeva adeguato sviluppo della potenza delle armi, delle arti, delle relazioni economiche. Ma, più importante di tutto, era lo spirito pubblico, cioè la sintesi tra potenza della *polis* e autonomia del cittadino. La tragedia si affermò per promuovere e sostenere questo spirito: non era spettacolo per blandire il piacere individuale, come possiamo intenderlo noi, ma rito violento e brutale preparato dalla città per ottenere effetti catartici e di redenzione dagli incubi collettivi, attraverso pietà e paura indotte negli animi dei cittadini, riuniti a festa nel teatro della città.

6. Che cosa realmente fosse questa rappresentazione, dobbiamo completamente rinunciare a sperimentare con il nostro "andare a teatro". Possiamo soltanto sforzarci di intuire: «credo — è Nietzsche che parla — che chi di noi si trasportasse improvvisamente a una rappresentazione solenne in Atene, avrebbe anzitutto l'impressione di uno spettacolo del tutto ostico e barbarico. E ciò per molte ragioni. Nella più luminosa luce solare, senza alcun effetto misterioso della sera e delle luci artificiali, insomma nella realtà più cruda, egli vedrebbe un enorme spazio aperto, riempito di uomini, gli sguardi di tutti rivolti verso una schiera di uomini mascherati che si muovono in basso in maniera strana e verso un paio di fantocci di dimensioni sovrumane, che camminano avanti e indietro, secondo un ritmo lentissimo, su di un lungo e angusto palcoscenico. Non possiamo infatti chiamare altrimenti se non fantocci quegli esseri che — ritti sugli alti trampoli dei coturni, col volto coperto da maschere gigantesche, dipinte di colori violenti e sporgenti al di sopra del capo, imbottiti e rigonfi in modo innaturale sul petto e sul corpo, sulle

braccia e sulle gambe — possono muoversi a stento, oppressi dal peso di un abito dal lungo strascico e di una complicata acconciatura sul capo. Oltre a ciò, queste figure devono parlare a voce altissima attraverso grandi fessure in corrispondenza della bocca, devono parlare e cantare in modo da rendersi comprensibili a una massa di spettatori superiore ai ventimila uomini: si tratta, a dire il vero, di un compito eroico, degno di un combattente di Maratona. E la nostra ammirazione diventa ancora più grande, quando apprendiamo che ciascuno di questi attori-cantanti doveva recitare, nel suo sforzo che durava dieci ore [si rappresentavano tre tragedie e un dramma satiresco], all'incirca 1600 versi, fra cui almeno sei pezzi cantati, più o meno estesi. E ciò di fronte a un pubblico che puniva spietatamente ogni eccesso di voce e ogni accento errato; e ciò ad Atene, dove — secondo l'espressione di Lessing — perfino la plebe aveva un giudizio fine e delicato». Insomma: un “fervore dionisiaco” di esseri umani “fuori di sé”, anche se perfettamente “nella parte”, contagioso per tutti gli astanti.

7. Di questa meraviglia, resta poco. L'espressione “fervore dionisiaco” ha oggi valore esclusivamente letterario. E pur se potessimo riprodurre gli elementi della rappresentazione tragica, la nostra *psyche* non sarebbe quella. Per quanto splendide siano le voci che ascolteremo, siamo rassegnati alla perdita dell'aura tragica. Tutto è scomparso, salvo il testo. E ciò rende ragione del sorprendente paragone nietzschiano di Eschilo, Sofocle e Euripide con «librettisti»; e delle loro tragedie con semplici «libretti d'opera», avulsi dall'essenza del dramma musicale. Al quale ci si può avvicinare, in modo diverso da quello d'allora, solo se si «riesca, in un momento pieno di vigore e ricco di fantasia, a portare dinanzi alla nostra anima *l'opera* idealizzata» (Nietzsche): un'impresa per la quale occorre rendere sensibili tutte le facoltà di comprensione di cui ancora disponiamo in modo che l'unico reperto riesca a colpirle. L'esame filologico del lato puramente letterario dell'opera comporterebbe una riduzione e una deformazione. Avendo a che fare non con un testo elaborato in un centro di ricerca e destinato ad algidi ricercatori di altri centri di ricerca, ma con un frammento della vita della città, rappresentato alla luce del sole mediterraneo, tra canti, danze, finzioni sceniche, dolore, disperazione, speranza, liberazione popolari, disponiamoci a farlo risuonare pienamente, come forza non solo intellettuale ma esistenziale.

8. È stata richiamata, in proposito, l'immagine del ragno di Eraclito il quale, stando nel centro della tela, assorbe da ogni lato le vibrazioni ch'essa gli trasmette in un rapporto di azioni e reazioni multiple e circolari, pur se determinate da un unico impulso (l'insetto che si impiglia). Una buona immagine, da completarsi — come si vedrà —

con quella caleidoscopica della possibilità di sempre nuove combinazioni dei singoli particolari, e anche col ritorno al già visto e il rigetto di ogni visione cristallizzata e di ogni interpretazione definitiva.

9. *Antigone*, forse più di tutte le altre tragedie, è esempio di ricche messe di significati potenziali, che le generazioni di lettori nel tempo hanno costruito su un testo di classica semplicità e, insieme, di straordinaria complessità e fecondità. Ma che esista un nucleo di significato originario autenticamente sofocleo, dettato dalle condizioni della vita della città e indirizzato agli Ateniesi di quel tempo, si deve facilmente ammettere. In generale, tutte le rappresentazioni tragiche, per il loro carattere pubblico, ubbidivano a una funzione pedagogica ufficiale. Anche la scelta degli argomenti, per lo più legati a figure e avvenimenti regali, sempre ripresi dagli autori tragici in veri e propri cicli (di Oreste o di Micene, di Edipo o di Tebe), mostra l'intento di promuovere e vivificare, di anno in anno, la discussione della città su temi vitali. In *Antigone*, è evidente e pieno di insegnamento il cambiamento radicale — dall'elogio del tiranno all'elogio della saggezza — che si manifesta nella *psyche* del Coro, il Coro che rappresenta la città: all'inizio, tutto dispiegato a giustificare la decisione sovrana del re:

Fare ogni legge: questo è in tuo potere,
e per i morti e per i vivi

(vv. 213 sg.)

e alla fine, attraverso dolorosi passaggi, tutto ripiegato a considerare l'insensatezza dell'arbitrio:

La saggezza è il principio della vita
felice. In nulla mai bisogna offendere
gli dèi. Grandi parole
grandi dolori rendono ai superbi
e insegnano,
nel tempo, la saggezza

(vv. 1347-1353)

10. È questione della sepoltura di un cadavere e gli studi sul diritto funerario dell'epoca fanno pensare a contrasti sulla condizione giuridica delle spoglie di chi — come Polinice, il fratello di Antigone — avesse preso le armi contro la patria. Il tema del funerale è ritornante. Lo troviamo, ad esempio, nell'*Aiace* di Sofocle, dove in due circostanze (vv. 1130 e 1343) si tratta del dovere di seppellire i morti «secondo la legge degli dèi», e nelle *Supplici* di Euripide (vv. 524 sgg. e 531 sgg.), dove l'argomento è affrontato dal punto di vista della "legge

dei Greci” o “legge panellenica”. Si è anche congetturata l’esistenza di un’occasione specifica, i contrasti circa il ritorno in patria dei resti di Temistocle, il difensore di Atene, l’eroe di Salamina, datosi al re persiano e morto suicida, ciò di cui narrano Tucidide e Plutarco.

11. Il diritto funerario era collocato in un punto nevralgico del sistema giuridico del tempo, al confine tra il diritto del *genos* e il diritto del *demos*, il primo tradizionale e arcaicizzante, il secondo convenzionale e modernizzante. Il significato storicamente determinato di Antigone è dunque vasto. Le riforme di Pisistrato e l’inizio dell’esperienza democratica, fin dall’inizio del V secolo a.C., stavano spostando l’equilibrio, in nome dell’*isonomia*, a sfavore del diritto arcaico, non scritto, di matrice aristocratica. Dato il potere del tiranno o la volontà della maggioranza, il rischio della legge arbitraria doveva essere oggetto di riflessioni preoccupate. Tanto più che si manifestavano i primi effetti disgreganti della compagine cittadina e del suo *nomos* determinati dalla critica dei Sofisti. Mettendosi in discussione le credenze tradizionali in vista della formazione, per così dire, dell’“uomo di cultura” e diffondendosi punti di vista relativisti, si finiva per esaltare il diritto come pura volontà, rischiando di assecondare le propensioni tiranniche della democrazia.

12. È chiaro, tuttavia, che, per le generazioni che si sono abbeverate alle fonti tragiche, l’essenziale non è il contesto storico di allora. Le innumerevoli *Antigoni* che dalla prima sono state tratte hanno trovato la loro verità non in una pretesa corrispondenza con un nucleo originario di pensiero autentico e storicamente determinato, consegnato al testo sofocleo, ma nella capacità sempre nuova di rappresentare lo specchio di permanenti contraddizioni dell’esistenza umana, ovvero nella possibilità di mettere in rilievo le vie che fatalmente portano all’epilogo tragico, per distogliere dall’imboccarle finché si è in tempo. Questo è il legittimo “uso attuale” delle grandi figure del teatro classico: l’interrogazione dei testi a partire da domande concrete che cercano risposte in una riflessione generale e le trovano anche oltre quel che originariamente i testi intendevano significare, in relazione alle specifiche condizioni in cui furono scritti. In *Antigone*, tale fecondità di pensiero concerne le vicende del potere e della resistenza al potere. Così, quella che è stata definita la più filosofica di tutte le tragedie classiche si è dimostrata anche essere la più politica di tutte, anche se *non immediatamente* politica. Essa tocca i caratteri primigeni della politica ed è quindi sempre politicamente rilevante. Delineando nel modo più netto la figura della coscienza pura che si ribella alla prepotenza del despota, essa è stata ed è esempio e sostegno di chi disobbedisce per ragioni morali e pone in discussione così la legittimità del potere che pretende obbedienza. Individuo e collettività: tra questi estremi stanno i problemi maggiori

di ogni filosofia politica e sta, per l'appunto, la vicenda di Antigone.

13. Dal legittimo "uso attuale" delle figure del teatro tragico classico deve tenersi distinta l'illegittima "attualizzazione" in contesti problematici diversi. Ciò comporta un abuso. Ad esempio, non può dirsi che *Antigone* rappresenti l'esito tragico di una pacificazione mancata a causa della mancata rimozione delle ragioni del conflitto. È la rappresentazione, invece, di un conflitto le cui cause non possono in alcun modo essere rimosse. È per questo che il suo richiamo è perentorio e stringente. Invocare Antigone come alleata e schiacciare l'avversario sulla figura tirannica di Creonte è un mezzo dialettico efficace ma non sempre corretto. Così non è mancato l'accostamento simbolico tra, da un lato, il cadavere che Antigone vuol seppellire e Creonte vuole sia lasciato esposto al pubblico ludibrio, e, dall'altro, eventi tragici che dal passato pesano sulla coscienza collettiva e ne impediscono la pacificazione. Il cadavere da seppellire sarebbe questo inciampo sulla via — noi diremmo — della "memoria condivisa". Nella riflessione sul "passato che non passa" in Germania, Antigone è stata invocata. Essa parlerebbe a favore della pacificazione per mezzo della rimozione, mentre Creonte, opponendosi alle esequie, attizzerebbe il conflitto, rendendone sempre presenti le ragioni. Un'acrobatica attualizzazione, perché il problema di Antigone non è di seppellire un cadavere per dimenticarlo, ed essa stessa non è figura della smemoratezza della coscienza ma, al contrario, è testimonianza di un'inquietudine perenne che preserva la città dall'atrofia morale. Essa propone una conciliazione, ma solo per il mondo dei morti: là tutti sono uguali e le divisioni della città tacciono:

AN. Non è morto uno schiavo, ma un fratello.

CR. Ma per abbattere questa città! L'altro, gli si opponeva.

AN. Ti piaccia o no, queste sono le leggi care agli Inferi.

CR. Non che il giusto e l'ingiusto godano pari onori!

AN. E se laggiù fosse pietà anche questa?

(vv. 517-521)

Il cadavere da seppellire o da lasciare insepolto è usato così come simbolo del nostro passato da elaborare. Si vorrebbe che il seppellimento equivalesse all'oblio, all'amnistia; l'esposizione pubblica, all'invito alla memoria e alla vigilanza. Le parti paiono invertirsi e Antigone, l'eroina della coscienza vigile e inquieta, diventa paladina della dimenticanza. I fattori della tragedia si confondono, e così anche le possibilità di comprensione. Quando il "cadavere" non è più il corpo senza vita di un essere umano ma è il peso interiore di una colpa, le parti sembrano confondersi. Antigone, assurdamente, assurge a simbolo dell'ottundimento morale; Creonte, dello spirito critico che ci assilla continuamente. Ma è solo un gioco di prestigio

perché non questo è Antigone. Essa ci ammonisce piuttosto a temere questi travisamenti del mondo dei vivi. In quello dei morti, valgono altre leggi.

14. Al centro dello scontro tra Antigone e Creonte c'è un corpo, conteso tra pietà familiare e ragion di Stato. Antigone, sorella, lo vuole sepolto; Creonte, re, insepolto. La prima fa valere la legge del sangue; il secondo, la legge della città. Per quanto lontani dalla *pietas* antica verso i defunti, neppure oggi potremmo sminuire il contrasto. Nella cultura antica, il defunto privo di onori funebri era destinato a vagare senza patria: non più quella dei vivi e non ancora quella dei morti. La profanazione del corpo di un morto è oltraggio a quanto c'è di più santo nell'identità di una famiglia. Lo spregio più odioso è la profanazione dei sepolcri. Il diritto funerario è fondamento di tutte le civiltà, dall'antichità più remota. Se noi meno ne avvertiamo l'importanza fondativa delle società dei viventi, se la sorte dei cadaveri è diventata quasi esclusivamente problema di spazi e igiene pubblici, è solo perché l'effimero mondo dei vivi è venuto ad assorbire ogni energia, speranza e attenzione. Il ludibrio del corpo che marcisce insepolto è rituale di annientamento. Essere consegnati alle mani dei propri cari, dopo morti, è invece l'ultima difesa contro la disperazione, è tornare a casa, alla «terra nativa» (v. 1203) dove c'è pace e vita che continua nella pietà del ricordo. «Cara mamma, — scrive un condannato a morte della Resistenza di 18 anni — oggi 17 alle ore 17 fucilati innocenti. La mia salma si trova [notare il tempo presente] di qua dalla scuola cantoniera dove sta Albegno, di qua dal ponte. Potete venire subito a prendermi [notare: non «a prenderla»]. Mi sono tanto raccomandato, ma è stato impossibile intenerire questi cuori. Mammina, pregate per me, dite ai miei fratelli che siano buoni, che io sono innocente. Mentre scrivo ho il cuore secco, mamma e babbo cari *venite subito a prendermi*. L'anello datelo alla mia Maria, che lo tenga per ricordo.»

15. Alle prese con un cadavere, carico di ricordi e significati simbolici e affettivi, è Antigone, una giovane donna di nobili natali (gli eroi tragici sono sempre tali, quasi che la gente semplice — come il nunzio nei vv. 223 sgg. — non sia capace di sentimenti elevati), promessa sposa del figlio di Creonte stesso, Èmone, anche lui una vittima. Fino ad allora, nulla diceva che fosse un'estremista, una ribelle. Non esistono, né in *Antigone* né in tutto il ciclo di Tebe, segni della predestinazione a un simile ruolo: anzi, i precedenti la mostrano fanciulla saggia, desiderosa di preservare sé e la sua famiglia da ulteriori sciagure decretate dal destino. I giovani devono sopravvivere alle maledizioni dei padri. Veniva infatti da una genia particolare e la maledizione di Edipo che, per i suoi inconsapevoli delitti, si era strappato gli occhi (Eschilo, *I sette contro Tebe*, secondo stasimo),

incombeva sui suoi figli-fratelli e sulle sue figlie-sorelle. L'*Edipo a Colono* sofocleo preannuncia il conflitto mortale tra Eteocle e Polinice, figli di Edipo, per il governo di Tebe dalle sette porte. Antigone aveva cercato di dissuadere il fratello prediletto, Polinice, dallo scontro mortale, ma senza successo: «nelle mani di dio, del nostro dèmone, sta l'essere e il mutarsi delle cose», questi aveva risposto (vv. 1443 sg.). Levato un esercito di Argivi, l'aveva mosso contro Eteocle e Tebe. I due fratelli si erano affrontati in armi e si erano dati l'un l'altro la morte. Creonte, fratello della loro madre Giocasta, aveva assunto il potere e, come primo atto decretando funerali solenni per Eteocle, il difensore della città, e l'esposizione del cadavere alle fiere e agli uccelli rapaci per il traditore Polinice, ad ammonimento per tutti coloro che avessero tramato contro la città e il suo re. Chi avesse violato il divieto di sepoltura sarebbe stato messo a morte.

16. Su questo decreto sorge il conflitto che porterà alla morte di Antigone e alla distruzione di Creonte. I due caratteri sono delineati: il primo, nel dialogo iniziale con la sorella Ismene (vv. 1-99); il secondo, in quello che è stato definito il discorso della corona, in cui il re espone la sua concezione del governo (vv. 163-210). A Ismene che, ragionevolmente, ricorda che «varcare / i propri limiti non ha alcun senso» (vv. 67 sg.) e che «l'impossibile è meglio abbandonarlo fin dall'inizio» (v. 92), Antigone replica, irragionevolmente, mettendo avanti il dovere incondizionato: «lo farò, morirò: è per me un onore» (v. 72). A sua volta, l'antagonista Creonte si presenta sulla scena in questi termini inflessibili, impregnati di etica della ragion di Stato, sorda alle ragioni degli affetti personali: «impossibile sapere fino in fondo il cuore, l'anima, / la volontà di un uomo, prima che egli / sia provato alla prova del potere / e della legge [...]/ Chi più della patria, della propria / patria, stima un amico, ecco un uomo da nulla» (vv. 175-183). Le certezze di Creonte, nel celebre dialogo (vv. 441-581) che segue il primo stasimo, si scontrano così con le certezze di Antigone. Essa è stata colta sul fatto a violare consapevolmente l'ordine del re, mentre si lamentava con acuta voce di uccello disperato davanti al nido vuoto dei suoi piccoli (vv. 424 sg.) e pietosamente rendeva gli onori funebri al corpo del fratello reietto. Violare l'ordine del Re, giusto o ingiusto che sia, è delitto capitale: «si sceglie un capo, la città, ed è lui / che va obbedito in ogni cosa, sempre, giusta o ingiusta che sia» (vv. 666 sgg.).

17. Di qui si dipartono 2500 anni di interpretazioni politico-giuridiche. Gli orientamenti sembrano riconducibili a questi tre: (a) Creonte è l'arbitrio, Antigone la resistenza all'arbitrio; il primo rappresenta il male della forza cieca, la seconda il bene della legge morale; (b) Creonte sostiene le buone ragioni del governo della città e Antigone le buone ragioni della pietà familiare; entrambi, per la loro

parte, pur nel contrasto mortale, sono nel giusto; (c) Creonte e Antigone, nonostante le loro buone ragioni, sono entrambi nel torto in quanto procedono verso il loro fine e la loro fine, ignorando completamente le ragioni l'uno dell'altra e l'una dell'altro.

18. (a) La prima interpretazione — la “interpretazione ortodossa”, quella della nostra giovinezza — si basa su una dicotomia: Antigone sta tutta di qua, dalla parte del bene; Creonte, tutto di là, dalla parte del male. Antigone ha completamente ragione; Creonte, completamente torto. La chiave per interpretare la tragedia è semplicemente questa: l'opposizione, senza attenuazioni o compromessi, della giustizia assoluta all'ingiustizia assoluta. Antigone stessa esprime questo dualismo: «nulla, dei tuoi discorsi, / condivido né voglio condividere. / E, quanto a te, nulla puoi condividere dei miei» (vv. 499-501). C'è chi ammette che, all'inizio, la posizione di Creonte non sia quella del puro e semplice tiranno, poiché il discorso con il quale egli si presenta sulla scena dimostra una disposizione quasi eroica a servire il bene della città, anche a costo di sacrificare i propri più profondi sentimenti personali. E c'è chi, dall'altro lato, mette in luce quasi un tentennare di Antigone, di fronte alla morte, quando sembra esprimere un dubbio sulla sua scelta:

Per amore del sacro ho guadagnato fama di sacrilega.

Se questo è bene agli occhi degli dèi,

posso soffrire e ammettere la colpa.

Ma se la colpa è di costoro, soffrano

più di quanto, contro giustizia, fanno soffrire me

(vv. 925-928)

Ma l'idea prevalente è che l'uno e l'altra siano figure cristalline del proprio ruolo: Creonte, del ruolo del tiranno; Antigone, di quello di chi si oppone in nome della libertà di coscienza, fino a mettere in gioco la vita. Il giusto e l'ingiusto sono due sfere non solo separate ma anche esterne a ciascun personaggio. Detto diversamente: né Antigone, né Creonte vivono questa separazione come una contraddizione interiore. Essi sono integralmente chi di qua e chi di là, né sono sfiorati dal dubbio di una coscienza più complicata. In questa visione separatrice, Antigone è da sola la protagonista della tragedia, l'ineguagliabile eroina della virtù. In lei e nel suo indomito carattere morale sta l'unità della tragedia. Creonte è lontano e sta in basso, opera per ragioni e ambizioni esclusivamente umane, chiuso alle motivazioni di Antigone. Perciò, egli non può considerarsi a buon diritto protagonista o antagonista nella tragedia, poiché la sua figura non è confrontabile con quella di Antigone e anche perché, col repentino ma tardivo pentimento che lo coglie alla fine, dimostra un carattere malfermo. La sua funzione è solo di esaltare, per contrasto,

l'eroina della virtù.

19. In questa glorificazione, possibile soltanto isolando e ipostatizzando Antigone, si comprende che si sia potuto persino paragonare l'eroina alle vergini martiri cristiane o a tutti coloro che, anche in tempi moderni — come i combattenti romantici per la libertà del proprio popolo — testimoniano consapevolmente un'idea mettendo in gioco la propria vita. E non è mancato nemmeno il tentativo di interpretare, secondo Antigone, situazioni di conflitto politico radicale, sfociate nel terrorismo e nel suicidio. Così è avvenuto nel 1977, per i terroristi Ulrike Meinhof (Antigone) e Andreas Baader (Èmone) della *Rote Armee Fraktion*, la prima segregata e trovata morta, il secondo suicida, nel carcere di Stammheim presso Berlino: un episodio oscuro il cui carattere evocativo della tragedia sofoclea fu rafforzato dal rifiuto di restituire i corpi alle famiglie e dall'indisponibilità di diverse città ad accogliere le spoglie nei propri cimiteri: atteggiamenti così à la Creonte da accreditare l'inquietante analogia.

20. Pur nell'accettazione dell'idea generale di Antigone e Creonte come figure morali antitetiche, la possibilità di quest'ultima analogia deve essere respinta in radice quando si tenga conto di un ulteriore elemento di contrapposizione: Creonte minaccia e usa la forza; si può parlare di lui come di un "monopolista della violenza". Antigone ne contesta la legittimità; ma ciò fa non combattendo l'oppressore con gli stessi mezzi, organizzando una resistenza che si collochi sul suo piano, ma adempiendo semplicemente il suo dovere, per il resto rimettendosi al proprio destino. Contesta duramente il divieto di sepoltura ma non si ribella alla condanna a morte. Questa asimmetria tra i due ha giustificato un'interpretazione che, contro l'idea tradizionale di Antigone come figura apolitica dell'interiorità e della coscienza personale, ne sottolinea al contrario la vocazione prettamente politica. In questo muoversi sul piano politico non ci sarebbe dunque differenza con Creonte: la differenza, anzi il contrasto, esiste ma riguarda i mezzi, violenti quelli dell'uno, non violenti quelli dell'altra. Si noti che il bilancio da trarsi in conclusione della tragedia è che, tra il sangue dei suicidi — Antigone, Èmone, Euridice — e la distruzione di chi muore moralmente — Creonte, che dice di sé «io non sono che un nulla» (v. 1325) e che viene definito «un morto che respira» (v. 1167), percosso da un dio che ha calpestato la sua felicità (v. 1272) — Antigone, pur morendo, raggiunge il suo risultato: Polinice, il fratello, sarà seppellito sotto «un tumulo erto, di terra patria» (v. 1203) e il tiranno sarà annientato e la città liberata. Una vittoria su tutti i fronti, dunque. Alla concezione "realistica" della politica — «chi anela alla salute della propria anima e alla salvezza di quella altrui, non le cerchi attraverso la politica», dice Max Weber — Antigone contrappone così

l'utopia della politica che usa le armi della libera coscienza. Il rifiuto che essa oppone a Ismene di tenere nascosto il suo gesto di pietà:

Is. A nessuno rivela questo tuo
piano; nascondilo; io non dirò nulla.

AN. Gridalo, anzi! Mi sarai più odiosa
se taci: danne a tutti la notizia

(vv. 84-87)

significa che la sua ribellione al decreto di Creonte non è soltanto una ribellione morale per la salvezza della propria anima ma ha valenza pubblica, deve essere una sfida politica. Una sfida vinta, ma a che prezzo! La morte di tanti innocenti, il sacrificio della vita di chi nutre i più sacri dei sentimenti: sentimenti materni, fraterni e coniugali. La sfida che si dice non violenta — verrebbe da chiedere ai fautori di questa interpretazione — è forse essa stessa meno violenta e meno cieca nel colpire innocenti?

21. Contrariamente alla *vulgata*, politica o impolitica che sia, la ribellione di Antigone non mette in conflitto la sovranità di Creonte con la sovranità della coscienza individuale. Questa è un'interpretazione, per così dire, umanistica, improponibile per quel tempo. Ancora lontano è il *daimon* personale di Socrate, per seguire il quale, anch'egli fu condotto a morte. Antigone non segue semplicemente i propri impulsi morali; essa obbedisce a un'altra legge obiettiva, che la vincola in coscienza più della legge di Creonte. Lo dicono i celeberrimi versi 453-455, ai quali ogni dottrina del diritto naturale ha reso, nei secoli, il suo omaggio:

non crederò tanto potenti i tuoi
proclami, da permettere che un uomo — un mortale —
travalichi le leggi degli dèi,
leggi incrollabili, leggi non scritte; no, non sono
leggi d'oggi o di ieri, ma vigono da sempre:
nessuno sa da quando siano apparse

(vv. 453-457)

Antigone non è dunque lo scontro tra la legge e la libertà di coscienza, ma lo scontro tra due leggi, l'una proclamata dal decreto di Creonte, l'altra rispecchiata, rispecchiata ma non creata, dalla coscienza di Antigone.

22. Sulla natura di queste due leggi in conflitto — che noi, oggi, semplificando, siamo portati a ritenere, l'una (di Antigone), la legge di natura e l'altra (di Creonte), la legge positiva (giusnaturalismo contro giuspositivismo) — si è detto moltissimo. Le categorie di allora non sono però le nostre. Può forse essere utile la contrapposizione tra il *nomos basileus* (di cui, per primo, parla Pindaro) e, per contrasto, il *nomos despotes*, una contrapposizione che riflette l'antitesi tra due

modi di concepire il potere sovrano e la costituzione in Grecia e in Persia: una contrapposizione che, al tempo di Pericle, dopo le guerre persiane, doveva suonare come una celebrazione della civiltà ateniese. Creonte è un despota, un tiranno che crede che la città sia sua proprietà, il cui ideale sarebbe di regnare da solo in un deserto, come Èmone gli rimprovera (vv. 737 e 739), suscitando, si può credere, l'approvazione orgogliosa del pubblico presente alla rappresentazione. Sono accenti che richiamano le discussioni di molti secoli dopo sul "dispotismo orientale", quello in cui, secondo Montesquieu, «la tranquillità non è pace ma somiglia al silenzio delle città che il nemico sta per occupare», dove «nulla accade se non a forza di bastone» e «le leggi regnano col dispotismo, il cui principio è il timore, la paura». Mentre Creonte si crede onnipotente nel fare e disfare la legge per tenere insieme la città con la violenza, la legge alla quale Antigone si dichiara fedele è la legge della tradizione il cui fondamento trascende la potenza degli uomini e si confonde con il culto degli dèi. Questo è il *nomos* fondamentale, che non esclude affatto il diritto dei governanti di scrivere e promulgare leggi per la città, ma è la pietra di paragone della loro legittimità morale.

23. Il *nomos* di Antigone ha una radice trascendente: non è mera tradizione, ma tradizione che scaturisce dalla fedeltà al divino. Gli dèi di Antigone non sono però quelli luminosi che proteggono la forza e la potenza della città, Zeus e Atena: sono gli dèi dell'Ade, del regno dei morti. Questo è un punto caratteristico: Antigone è la sacerdotessa dell'Ade, la sposa di Acheronte. La *hybris* di Creonte è grande: egli pretende addirittura di disporre del regno dei morti, nel condannare Antigone a qualcosa che — come il sepolcro in cui viene murata — non è più vita ma non è ancora morte. Ma la sua potenza è solo apparente. In realtà, poiché ignora la base del suo potere — l'onore dovuto al regno dei morti e alle tradizioni che su di esso si fondano — è destinata a fallire proprio nel momento della sua massima espressione. Dunque, il conflitto tragico non è tra due potenze trionfanti che avanzano la pretesa di valere l'una al posto dell'altra, ma tra una potenza appartenente al regno dei vivi (rappresentata da Creonte) e l'impotenza del regno dei morti (rappresentata da Antigone): alla fine saranno però i morti a prevalere sui vivi, perché è la morte, non la vita, ad avere valore costitutivo:

ai morti

dovrò essere cara ben più a lungo che ai vivi:

in mezzo a loro giacerò per sempre

(vv. 74-76)

La lezione di questa affascinante interpretazione è che lo Stato giusto e, alla fine, duraturo è quello che assume come suo fondamento

l'uguaglianza dell'uomo nella nullità del suo valore, l'uomo destinato al regno di Ade. Dice Antigone: «l'Ade ha il gusto delle leggi uguali» (v. 519, se si accoglie la variante *isous*). Solo la fondamentale uguaglianza degli uomini nella loro intrinseca mancanza di valore di fronte alla morte può dare un senso alla vita dell'essere umano. La vita non è un assoluto, ma un trascorrere “tra due tempi”. Essa può fondare durevolmente la vita della città solo in quanto si riconosca che il tempo della morte, in breve, è il destino di tutti. Tra parentesi: l'aspirazione di qualche superuomo all'immortalità in questo tempo, ributtante in sé, è anche nemica della *polis*. L'Ade è la realtà; la città, l'apparenza. Il mancato riconoscimento di questo fondamento antropologico della vita collettiva può solo portare a misure effimere, pregne di violenza e prepotenza dell'uomo sull'uomo. Nel momento più buio della presa del potere da parte del nazionalsocialismo in Germania, una lettura di *Antigone* di questo genere è stata formulata (da Bultmann) in termini di una *theologia crucis*, in opposizione al tradimento delle chiese cristiane alleate all'hitleriana idolatria del potere. L'annichilimento dell'essere umano nella sua mancanza di valore è qui intimamente legato, per rendere evitabile il precipizio nella disperazione, al riconoscimento di un ambito “totalmente altro”, all'apertura totale alla parola di Dio che salva. Antigone non è una figura cristiana, pur essendo a un passo dall'esserlo, perché il regno di Ade è pur sempre e soltanto il regno della morte. E difatti Antigone, che pure è nel giusto e trionfa su Creonte, muore disperata.

24. (b) L'interpretazione “classica” o “ortodossa”, in tutte le sue varianti, è sicura di sé nel discernere il torto (in Creonte) e la ragione (in Antigone). Questo è precisamente il punto contestato dalle interpretazioni che si richiamano alla grande lettura hegeliana, che potremmo dire di *Antigone, tragedia della realtà divisa*: ogni divisione ha i suoi dèi in cielo e i suoi rappresentanti in terra. Questi, fino alla loro distruzione, agiscono mossi soltanto dal destino che quella rappresentanza assegna loro. Anzi, in questa visione devono essere scartate *a priori* le nostre categorie di torto e ragione, colpa e innocenza. Se l'uomo è colpevole solo nel caso in cui gli si offra una possibilità di libera scelta, le antiche figure tragiche sono tutte innocenti. Agiscono in base a un carattere e a un *pathos* e poiché esse *sono* questo carattere e questo *pathos*, non può esistere alcuna indecisione e alcuna scelta. «La forza dei grandi caratteri sta proprio nel fatto che essi non scelgono, ma interamente e per loro natura sono ciò che vogliono e compiono» (Hegel). Semmai, si potrebbe dire che i personaggi tragici, in quanto adempiono fedelmente la missione loro affidata, “hanno ragione”, sono nel giusto. Tanto Antigone quanto Creonte sono innocenti, pur rappresentando figure che si avversano fino alla morte.

25. *In quanto adempiono fedelmente la missione loro affidata.* Il discorso di Creonte che enuncia il suo programma di governo, appena apparso sulla scena sotto «il raggio del sole [...] l'occhio del giorno dorato» (vv. 100 e 104), celebrando la liberazione della città dal pericolo dell'esercito di Polinice, è privo di ogni rivendicazione del diritto all'arbitrio: non è il discorso di un tiranno irresponsabile. Al contrario, il re si dimostra totalmente dedito al bene della città, enuncia un principio di giustizia (chi ha levato la mano contro la propria città e i suoi dèi non può ricevere gli stessi onori di chi l'ha difesa) e afferma l'assoluta prevalenza degli interessi generali su quelli particolari (in termini attuali, ma impropri, diremmo la prevalenza del diritto pubblico su quello privato). Abbiamo già visto in quali termini questa vocazione viene espressa: sono termini assoluti, che, sempre nella nostra terminologia, portano necessariamente a una visione "totalitaria" del governo. La missione del re assorbe completamente, prevale su ogni sentimento privato («colui che nei suoi affari appare giusto, / tale parrà al cospetto del suo popolo»: vv. 661 sg.). Sentimenti e interessi che non coincidono con il bene della città si risolvono in un male anche per i singoli. Il loro bene, infatti, non è che il riflesso del bene generale, rappresentato dalla *polis*:

la patria

è la nostra salvezza; quando essa naviga diritta e salda,
solo allora possiamo avere amici

(vv. 188-190)

Questa è la missione di Creonte. Ma Antigone non è da meno nell'assoluta fedeltà alla sua missione di custode dei legami familiari:

è mio fratello [...]:
che l'ho tradito non si dirà mai

(vv. 45 sg.)

Entrambi i personaggi sono dunque interamente presi dalla loro vocazione e non possono essere rimproverati per questo. 26. Il paradosso di due "ragioni" antagoniste si scioglie nella duplicità dell'essere e dell'esperienza umani e delle loro due leggi: due leggi che hanno, entrambe, la loro legittima e irrinunciabile ragion d'essere; due leggi che possono, entrambe, invocare i propri dèi, gli dèi dell'Ade e gli dèi della *polis*, rispettivamente. La prima è quella dei vincoli di sangue, totalmente legata ai ritmi della natura; la seconda deriva dalla artificiale rottura dell'unità naturale armonica primigenia. Si tratta di una "dualizzazione" che nasce dall'apprendimento da parte dell'essere umano delle capacità di creare da sé e per sé le condizioni della sua esistenza e di rendersi arbitro della sua sorte, un apprendimento,

peraltro, altrettanto “naturale” dello spontaneo lasciarsi andare ai ritmi della natura. Questa scissione della legge dalla vita spontanea e irriflessa dà luogo a leggi volute, imposte, artificiali, e ciò può generare confusione, conflitti, insicurezza, terrore e morte. *Polla ta deina* (v. 332), «molte sono le cose terribili» e insieme «meravigliose». *Antigone* rappresenta splendidamente l'armonia perduta. Antigone è figura dell'attaccamento alle leggi primordiali del sangue da cui nascono la famiglia e il *genos*; Creonte è figura della legge nuova che, per volontà umana, crea la città. La tragedia greca nasce, si sviluppa e muore in concomitanza con la fase di passaggio (non più di un secolo) dalla famiglia e dal *genos* alla città, con l'immenso apparato di problemi economici, sociali, psicologici e morali che essa comporta. Un passaggio che genera sì stupore e orgoglio (penso ancora all'elogio di Pericle) ma anche terrore, avvertendosene i pericoli di sradicamento, spaesamento e insicurezza.

27. «Tutto in questa tragedia — nel giudizio di Hegel, una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi — è conseguente: la legge pubblica dello Stato è in aperto conflitto con l'intimo amore familiare e il dovere verso il fratello; l'interesse familiare ha come *pathos* la donna, Antigone; la salvezza della comunità, l'uomo, Creonte [...]. Ma di quell'ordine che riguarda solo il bene pubblico dello Stato, Antigone non si cura, e come sorella adempie il sacro dovere della sepoltura, per la pietà del suo amore per il fratello. Ella invoca in tal caso la legge degli dèi; ma gli dèi che onora sono gli dèi inferi dell'Ade, quelli interni del sentimento, dell'amore del sangue, non gli dèi della luce, della libera e autocosciente vita statale e popolare che sono invece quelli sotto la cui protezione Creonte, già dalle prime parole che pronuncia (vv. 162 sg.), mette la salute della città. La vita della *polis* è sconvolta dallo scontro tra due leggi: l'una piace agli dèi inferi ed è inconsapevole, inespressa e oscura e non si sa chi l'ha posta; la seconda piace agli dèi superi, è consapevole, espressa e chiara, ed è prodotta dall'uomo-cittadino, alla luce del sole. La donna non è in alcun modo autrice, è solo garante della divina legge infera, ne è plasmata dai legami del sangue, avendo come proprio mondo la famiglia. La differenza tra le due leggi — nel mondo primordiale e archetipico della tragedia classica — è “immediata”, cioè naturalistica, legata al sesso: il *nomos* è donna, la legge è uomo. In quanto Creonte e Antigone seguono rigorosamente la propria legge, essi sono individui perfettamente morali» (Hegel). Poiché, però, la loro moralità è il frutto di una divisione dell'originaria armonia naturale, è una moralità infelice: ogni azione che adempie quella legge sottolinea e accentua la frattura e genera dolore. Chi coscienzosamente e moralmente adempie il proprio dovere parziale come se fosse *tutto* il dovere, senza rendersi

conto di lavorare così per una lacerazione, è l'infelice *anima bella*, colpevole di una del tutto (soggettivamente) incolpevole *colpa tragica*.

28. Noi non seguiremo gli oscuri percorsi che conducono all'unità dello spirito etico, attraverso il superamento della parzialità delle leggi di Antigone e di quelle di Creonte. Questi sono percorsi tutti hegeliani che con Sofocle hanno poco a che fare. Piuttosto, per rimanere al nostro tema, si possono cogliere nel testo sofocleo insufficienze e aporie che aprono legittimamente la strada a un'altra interpretazione che tenti di dare uno sbocco al conflitto tra le due leggi. È ancora di Hegel l'osservazione che Antigone vive sotto il potere di Creonte; essa stessa è figlia di re e, come le fa rilevare Creonte, dovrebbe per prima essere ligia alle leggi della città; è sposa promessa di Èmone, e dunque dovrebbe ubbidienza al comando del padre di lui; ma anche Creonte, dal canto suo, è padre e sposo e dovrebbe perciò rispettare la santità del sangue e la pietà dei sentimenti familiari. «Così in entrambi è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamente, ed essi vengono presi e fatti a pezzi da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza» (Nussbaum). E si potrebbe aggiungere che Creonte è un re difettoso, perché totalmente chiuso in se stesso, sospettoso di tutti i concittadini, che considera potenziali traditori, venduti per denaro. È difettoso al punto che il figlio Èmone può contestargli che il suo ideale di regno è il deserto. Ma anche ad Antigone può essere rinfacciata la sua difesa della santità dei legami familiari, perché sterile, concentrata esclusivamente sulla *philia* verso il fratello Polinice e totalmente insensibile, viceversa, all'*eros* dell'innamorato Èmone, il quale, per tutto lo svolgimento dell'azione, non è da lei degnato di una parola. Antigone è come sospesa in un limbo irreale.

29. Si è sospettato di interpolazione il passo (vv. 908 sgg.) in cui Antigone, citando un episodio in Erodoto, tra fratello e marito dichiara di preferire il primo, perché insostituibile. Questo passo è invece facilmente comprensibile dal punto di vista di *philia*; sarebbe inconcepibile dal punto di vista di *eros*. Ma Antigone è, per l'appunto, del tutto chiusa a *eros*. È una creatura che non ha luogo, nel mondo esterno alla famiglia:

né morta in mezzo ai morti
me disperata, io abiterò, né viva
in mezzo ai vivi

(vv. 850-852)

I tre alfa privativi del v. 876 — *aklautos*, *aphilos*, *anymenaios* («senza compianto, senza amici, senza canti nuziali») — e il lamento dei vv. 917-920:

inesperta di talamo, di nozze, senza aver conosciuto

sorte di moglie, gioia
di figli da nutrire: sola, senza un amico, disperata
scendo viva alle case delle ombre

mostrano che, al di là dell'orgoglio di morire avendo reso «al sacro [...] sacri onori» (v. 943), Antigone è figura della frustrazione, non del compimento.

30. L'atteggiamento del Coro, che appare distaccato e perfino ironico, nei vv. 835-838, dove le ricorda ch'essa non è dea, né figlia di dèi:

noi siamo uomini, figli di uomini;
e tuttavia, morendo, è gloria grande
patire sorte pari ai semidei,
patirla in vita, e in morte

e la desolata reazione di Antigone stessa (v. 838-841):

Ah, si ride di me! Perché — nel nome
dei patrii dèi —
non aspetti che io muoia, ma m'insulti
ora che ancora vivo?

sembrano confermare l'impressione di un fallimento. Alla fine, e Creonte e Antigone, con la loro pretesa di non contaminarsi l'un l'altro, vedono completamente rovesciato il proprio destino. Il primo perde ogni carattere regale; la seconda muore priva proprio delle consolazioni che le spetterebbero come donna-custode delle leggi del sangue.

31. Sembra che Sofocle stesso abbia disseminato la sua *Antigone* di spunti per alimentare il dubbio che debba scavarsi più a fondo: il dubbio che la purificazione perseguita dall'azione tragica stia in uno strato di pensiero più profondo e comprensivo, nel quale le carenze dei due principali personaggi siano solo un passaggio. È il dubbio se, «dei due atteggiamenti religiosi [la religione dei morti e la religione della città] che Antigone mette in conflitto, nessuno possa essere, di per sé, quello senza lasciare un posto all'altro, senza riconoscere ciò che appunto lo limita e lo contesta» (Nussbaum).

32. (c) La terza interpretazione di *Antigone* — *il dialogo carente* — può essere introdotta con queste parole, perfetto ritratto sia di Creonte che di Antigone: «soggetti che non amano mortificazioni provenienti dalla realtà di questo mondo, che non sono in dialogo con la natura e con la società, che non tollerano di umiliarsi a semplici capi di un rapporto. Individui dall'assoluta insularità, tendono a proiettare all'esterno una volontà perfettamente definita, che ha già trovato in sé ogni possibile giustificazione» (P. Grossi). *Essere al capo di un rapporto*: dunque

riconoscere la legittimità di chi sta all'altro capo e operare in conseguenza di questo riconoscimento. Il problema si sposta. Non si tratta più di interrogarsi solo su chi siano, rispettivamente, Antigone e Creonte; di chiedersi di quale principio esistenziale essi siano persone; quale principio morale si nasconda dietro la loro maschera. Una volta che di entrambi (secondo l'interpretazione b) si sia riconosciuta legittima la compresenza, il problema diventa politico e consiste nella domanda: come essi debbano porsi nel reciproco confronto. Dal chi agisce al come agire. Si può dire così: dopo avere definite le persone, occorre assegnare loro non una ragione teoretica ma una *ragione pratica* che consenta di vivere insieme. Cambia completamente il quadro: dalle essenze alle determinazioni circa l'azione. *Antigone* non è muta in proposito. Il problema di Creonte è di rendersi consapevole del perché la città è con Antigone e non con lui; cioè di rispondere alla domanda: fino a che punto è lecito sacrificare la pietà e l'amore nell'esercizio del potere? Antigone, dal canto suo, deve rendersi cosciente delle conseguenze, per sé e per gli altri, della violazione della legge. L'uno e l'altra devono aprirsi. In questo modo viene decisamente introdotta l'idea del rapporto e della connessa libertà di scelta che le interpretazioni ontologiche escludono, in favore di esiti necessari disposti dalla *tyche*.

33. Così si introduce l'interpretazione del *dialogo carente*: tanto Creonte quanto Antigone, che pur hanno ragione, ciascuno per la sua parte, risultano colpevoli di *hybris*, di orgoglio smisurato. Il senso del testo sofocleo si trasforma: dalla *prospettiva tragica* di un destino che determina inesorabilmente e distrugge le sue figure secondo la loro essenza, a una *prospettiva drammatica*, dove è ammesso, anzi richiesto di "darsi da fare" per sfuggire alla morte e aprire una possibilità di vita. Di più: un darsi da fare insieme, in quanto gli uomini, da soli incapaci di distinguere il bene dal male, sono presi dalla pretesa insolente di perseguire la propria solitaria idea di giustizia e si espongono alle conseguenze della tragedia. Naturalmente, tutto ciò non è sviluppato, ma forse è l'ammonimento che Sofocle, guardando al futuro, stava rivolgendo alla sua città.

34. Una contestazione della santa dissennatezza di Antigone è posta subito, nel primo dialogo tra questa e la sorella Ismene, una figura controversa. Della «dolce figura di Ismene, insieme attratta e spaventata dall'ardire di Antigone» (T. Ascarelli), hanno parlato alcuni; ma i più la considerano sfondo sbiadito che serve solo a far risaltare il carattere della protagonista tragica. Questa è del tutto chiusa ai consigli di prudenza, che considera codardi e disonorevoli:

lascia che io e la mia cattiva scelta
soffriamo queste orrende conseguenze;

niente di così orrendo
da non morire, almeno, con onore

(vv. 95-97)

Ismene invece si manifesta remissiva, e giudica insano il proposito della sorella con queste parole:

siamo soggette a chi è più forte, e questi
ordini, e altri ancor più dolorosi, noi dobbiamo accettarli.
Io sconsiglio chi è morto
che sappia perdonarmi, perché non ho altra scelta:
a chi comanda, io obbedirò. Varcare
i propri limiti non ha alcun senso

(vv. 63-68)

Per quanto si voglia essere comprensivi, non è facile pensare a Ismene come a figura positiva. Essa, pur essendo orientata alla pietà e volendo salvare Antigone — rivolta a Creonte: «ucciderai colei ch'è promessa a tuo figlio?» (v. 568) — sembra dominata piuttosto da caratteri, come la debolezza e l'incertezza, che nulla hanno a che vedere con la saggezza pratica. Si fa forza della sua condizione di inferiorità femminile per difendersi dalla fiera femminile di Antigone (vv. 61 sg.); vuole assumersi, «se lei lo concede» — ma Antigone non lo concede — la responsabilità del fatto, per poter morire con la sorella, quando ne apprende la condanna (vv. 536-553). Si può perfino pensare, secondo diversi accenni ambigui interpretabili in questo senso, che abbia tentato una sua personale soluzione al dilemma di coscienza posto dal decreto del tiranno, organizzando un quasi-funerale che quel decreto non violasse apertamente. Il riferimento è all'enigmatico “primo funerale”, che viene annunciato dalla guardia (nei vv. 245-258) dicendo che il cadavere di Polinice era stato non propriamente sepolto ma solo ricoperto da sconosciuti con «polvere leggera», quel tanto che bastava per sottrarlo alla vista ed evitare il sacrilegio (vv. 255 sg.). Ismene resterebbe comunque una figura dalla morale solo personale, dalla prudenza che si rifugia nei sotterfugi. «Tu hai scelto di vivere, io ho scelto di morire» (v. 555), le rinfaccia Antigone per sottolineare la radicale distanza. Essa è l'unica che sopravvive, forse perché totalmente improduttiva per l'etica della città. La sopravvivenza ha il prezzo dell'insignificanza. Del resto, la sua evanescenza è confermata dall'oblio in cui cade già dal v. 580, prima della metà del testo e prima del precipitare degli eventi. Il suo rapporto con la sorella Antigone può essere visto come la dialettica “città-campagna”, “vita di corte-vita a contatto con la natura”: una dialettica che attraversa l'intera storia della letteratura (si pensi a Tolstoj) nella quale, da una parte, sta lo spirito dell'accomodamento e

del compromesso, se non dell'intrigo e, dall'altra, l'intransigenza degli spiriti integri. Dove vivesse Ismene, è chiaro: a corte. Al termine del primo dialogo con Antigone, quando la notte va dissipandosi Ismene rientra nel palazzo; Creonte (vv. 607 sgg.) dice di averla vista muoversi come pazza, senza pace, per le stanze e la rimprovera (v. 660) di essere come una vipera furtiva che striscia nella casa. Di Antigone non si dice nulla ma essa, al colloquio iniziale con Ismene, giunge da fuori e Creonte le risparmia qualsiasi accusa del tipo di quello rivolto invece alla sorella. Ismene, dunque, rappresentante dello spirito artefatto di corte, Antigone, dello spirito incorrotto della semplicità della natura.

35. Diverso è per due figure cruciali, Èmone, il figlio di Creonte, e Tiresia, il vecchio indovino. La loro moderazione non è paura, ma saggezza pratica autentica. Entrambi parlano per sé, ma anche nell'interesse di Creonte e della città intera. In altri termini, si pongono da un punto di vista generale. Il contrasto tra Èmone e il padre Creonte (vv. 635-765) è uno dei passi più riusciti e ben strutturati della tragedia. Inizia con una professione di amore filiale incondizionato:

Padre, è a te che io appartengo

(v. 635)

che sovrasta persino il suo amore per Antigone:

nessun matrimonio potrà mai
valere più della tua salda guida

(vv. 637 sg.)

Ma sono solo artifici, per introdurre il suo discorso, un discorso chiaro e spietato al centro del quale viene collocata la disapprovazione dell'atterrito popolo di Tebe:

nell'ombra, io sento tutto:
e sento quanto piange, la città,
per questa giovane: che è la più nobile,
dicono, delle donne, e che non merita
morte per il più nobile dei gesti

(vv. 692-695)

Il discorso così introdotto è un ammonimento a guardare la situazione nella complessità dei suoi fattori e ad agire con saggezza, cioè con flessibilità. Le sue parole esprimono una vera e propria visione politica. Conviene riportare il passo per intero:

Chi crede d'essere l'unico saggio,

d'avere lingua o senno sopra tutti,
prendilo, frugalo: ci trovi il vuoto.
E se anche si è sapienti, non c'è nulla di male
a lasciarsi convincere, a desistere.
Vedi: dov'è impetuosa la corrente,
gli alberi che si flettono conservano la chioma indenne;
gli alberi che si oppongono muoiono sradicati.
Chi governa una nave e tende sempre
la scotta e non l'allenta, si rovescia, e va a banchi sommersi.
Rinuncia alla tua rabbia, mostra che sai cambiare

(vv. 707-718)

36. Tiresia, l'indovino, esprime un punto di vista analogo, santificato dalla volontà degli dèi che rifiutano la crudeltà dei tiranni. La saggezza (*phronesis*, v. 1023, finalizzata all'*euboulia*, la buona deliberazione negli affari di Stato, v. 1050), nel suo discorso, è presentata come la via non della giustizia assoluta, ma come ciò che porta vantaggio (*kerdos pherein*) e richiede capacità di riconoscere e correggere i propri errori:

Ma pensa questo, figlio: a tutti gli uomini
è comune sbagliare.

Ma, commesso un errore, non è sciocco
né privo di fortuna chi è caduto
nel male e vi rimedia, e non persiste irremovibile.

Ma chi è caparbio merita l'accusa di pazzia [...].

Ti voglio bene e ti consiglio bene. È la cosa più dolce dare ascolto
a chi ha buoni consigli, se consiglia ciò che ti dà vantaggio.

(vv. 1023-1033)

Di fronte alla profezia di sventura che investe tutta la sua casa, Creonte cede improvvisamente e completamente (vv. 1105 sg.). Per non essere stato flessibile, per non essere riuscito in tempo a correggersi, è sconfitto su tutta la linea. Anche ciò che di buono c'era nella sua professione di fedeltà alla legge della città viene così travolto.

37. Infine, il Coro. Nella tragedia classica, esso esprime l'opinione dell'autore e della città intera. In *Antigone*, il suo ruolo non è quello di motore ma di commentatore dell'azione. Le sue osservazioni seguono, si piegano e cambiano di fronte allo svolgersi degli avvenimenti. Mentre le due figure principali si muovono come due linee rette dall'inizio fino alla loro fine; mentre Èmone e Tiresia operano per spezzare queste linee o deviarne il corso, il Coro plasticamente aderisce all'azione, interpretandola per trarne un senso. Programmatico sembra il v. 376: «questo evento demoniaco considero

da ambo i lati» (*es daimonion teras amphinoo / tode*), che potrebbe esprimere un'esigenza di apertura alla comprensione, sia della complessità delle cose umane — *polla ta deina*, ancora — che tanto Antigone quanto Creonte ignorano, sia delle ragioni unilaterali che essi fanno valere. All'inizio, il Coro esprime la sottomissione totale al potere del re:

Questo ti piace, figlio di Meneceo, che soffra
chi è stato amico alla città, chi le è stato nemico.
Fare ogni legge: questo è in tuo potere,
e per i morti e per i vivi

(vv. 211-214)

Poi passa al riconoscimento delle ragioni di chi, come Èmone, si oppone al decreto sacrilego:

Se l'età non ci inganna,
quel che hai detto, l'hai detto con saggezza

(vv. 681 sg.)

poi, alla disapprovazione dell'estremismo della giustizia proprio di Antigone condannata:

Giunta al limite estremo dell'audacia,
contro l'eccelso seggio di Giustizia
ti sei abbattuta, o figlia!

(vv. 853-856)

per concludere infine il ciclo con le parole:

La saggezza (*phronein*) è il principio della vita
felice (*eudaimonia*). In nulla mai bisogna offendere
gli dèi: grandi parole
grandi dolori rendono ai superbi
e insegnano,
nel tempo, la saggezza

(vv. 1348-1353)

Così termina *Antigone*, con l'esaltazione del *phronein*, cioè della saggezza pratica — quella saggezza di cui, all'inizio, nell'azione di Creonte e di Antigone non c'è traccia. Così, la vita della città può riprendere, per affrontare «tutto quel che incombe» (vv. 1334 sg.).

38. In questo modo, la tragedia, che si era aperta con *un contrasto ontologico* tra figure che, platonicamente, rappresentano essenze umane irriducibili che cercano la loro realizzazione assoluta, si chiude, aristotelicamente, con un inno alla flessibilità, al dialogo tra

esseri umani immersi nelle circostanze della vita tra le quali devono agire e districarsi con saggezza, senza peraltro dimenticarsi di se stessi. Sofocle ha voluto indicare i limiti invalicabili all'orgoglio dell'essere umano, superati tanto da Creonte quanto da Antigone, limiti oltre i quali sta la frattura esistenziale, la *hybris* che fa dell'uomo la più terribile tra tutte le creature. L'infrazione, oltre a violare la legge degli dèi, apre la via alla tragedia, cioè alla *tyche* che trascina alla rovina uomini e città. La sfera dell'umano, nella quale è possibile l'azione personale e responsabile, non è dunque illimitata ed è quella, precisamente, che sta al di qua di ogni tentazione di assoluto in terra: una lettura opposta a quella "classica". *Antigone* appare così la tragedia della ragion pratica negata e del modo in cui la vita individuale e collettiva deve ordinarsi per non finire divorata dall'orgoglio. Essa, come è stato detto, indica un «percorso di apprendimento» (Nussbaum) che riguarda Creonte, Antigone, il Coro, cioè, soprattutto, la città.

39. Se così è lecito dire, e se si può pensare che gli Ateniesi della metà del V secolo a.C. percepissero in questo modo il senso della tragedia, si può anche concludere che essa, oltre a essere un messaggio di pedagogia politica per la costruzione spirituale del cittadino, contenesse una lode della città periclea e contribuisse a rafforzarne l'orgoglio patriottico. Il già più volte ricordato elogio della città pronunciato da Pericle presuppone, anzi esprime la convinzione di una doppia esistenza del cittadino, l'una nella sfera privata e l'altra nella sfera pubblica (*idion-koinon; idiotēs-politēs*). Questa doppia esistenza e il suo equilibrio richiedono amore per gli uomini e per la città: bisogna essere contemporaneamente Antigone e Creonte e non essere integralmente né Antigone né Creonte.

40. Siamo così alle conclusioni. Da *Antigone prima*, la fanciulla ribelle che, per difendere il suo fondamentale *diritto* dalla *legge* tirannica di Creonte, porta se stessa e la città alla distruzione, siamo giunti ad *Antigone terza*, il riconoscimento della necessaria coesistenza del *diritto* di Antigone con la *legge* di Creonte; passando attraverso *Antigone seconda*, la percezione dell'uguale necessità e legittimità dell'uno e dell'altra, quali espressioni di due esigenze sociali insopprimibili: la stabilità in ciò che è assoluto, e l'innovazione in ciò che è a disposizione dell'uomo. Sofocle ci propone questo tragitto; questo forse è il messaggio che ha indirizzato ai suoi concittadini. L'ultimo stadio, l'approdo, è il momento della politica. Né Antigone né Creonte, da soli, sono soggetti politici. La "depolicizzazione" della società e la "politicizzazione" esclusiva del governo — caratteristiche che hanno segnato lo Stato moderno — hanno plasmato le nostre coscienze in un latente e potenziale senso autoritario, come se la politica fosse prerogativa del solo potere, cioè di Creonte. Nella democrazia ateniese

questo monopolio sarebbe stato inconcepibile, come ancora il discorso di Pericle chiarisce. Creonte-tiranno è antipolitico, nemico del bene della città, tanto quanto lo è Antigone, cieca eroina della pietà familiare. La politica nasce quando si tratta di comporre in unità questo conflitto sempre latente.

41. *Antigone* ci dice dunque che la vita della città non può essere semplificata. Essa rovina su se stessa se le plurime istanze di vita tradizionale, in questo senso conservatrici (anche le più sante, come i legami del sangue o la pietà verso gli dèi), non si coordinano con le istanze innovatrici. E dice anche però, d'altra parte, che la stessa cosa accade se il governo si perde in una vertigine d'onnipotenza. Perché due sono i pilastri della convivenza tra gli esseri umani: il diritto e la legge. Il diritto senza legge è cieca conservazione; la legge senza diritto è puro potere dispotico. In questo noi scorgiamo il monito duraturo di Antigone. Se non ci rendiamo consapevoli di questo doppio lato della nostra convivenza, l'equilibrio verrà rotto. E se il legislatore, che prende l'iniziativa di cambiare il diritto, ne ignora le ragioni profonde e agisce come un nemico di questo, il suo comando apparirà arbitrario e sarà rigettato. La contrapposizione iniziale di *Antigone prima* ricomincerà a scavare negli animi dei cittadini e si sarà da capo con la tragica inimicizia mortale di Creonte e Antigone. Su *Antigone terza* sempre incombe *Antigone prima*, cioè l'incubo della violenza che nasce dalla legittimità originaria. Ancora una volta: *pollakta deina*.

LUCIANO CANFORA

La legge o la natura?

1. La legge scritta fu una conquista, nel mondo greco arcaico. Prima c'era il predominio di gruppi, aristocratici e sacerdotali, che "amministravano" una legge "atavica" di cui erano e si proclamavano i soli detentori e interpreti; e la cui integrità testuale era incontrollabile. La legge scritta era stata dunque una conquista contro l'arbitrio di una "legge non scritta" promanante dall'alto e controllata da caste protette dal paravento della sacralità. Non è secondario che le "leggi non scritte" siano state sin dal principio fatte percepire come un bagaglio "primario" di principi fondamentali: *in nuce* una sorta di "diritto di natura" in cui sostanza comportamentale empirica e alone di sacralità religiosa si fondevano.

Va da sé che lo sviluppo in direzione di una prassi democratica (decisioni condivise da un ampio corpo decisionale sulla base di norme, accettate e controllabili) è andato di pari passo con l'estendersi e il consolidarsi della pratica della "legge scritta".

Essa a sua volta si accompagna a una diffusione dell'alfabetismo, che non è facile definire e quantificare in modo puntuale ma che indubbiamente rientra, come componente, in questo quadro. Si intende che anche il non alfabetizzato può *farsi leggere* la norma alla quale intende richiamarsi, e che c'è — per esempio ad Atene — un mestiere che pertiene direttamente a questo ambito, *una figura che "collega" i cittadini alla legge*: i logografi (potremmo definirli anche, modernamente, gli "avvocati").

Non deve perciò sorprendere che *il maggiore statista dell'Atene classica*, Pericle, sia rappresentato da uno storico suo contemporaneo e ammiratore (Tucidide) nell'atto di elogiare il sistema politico vigente nella città (che lui dice potersi definire *faute de mieux* «democrazia») e nell'atto di *indicare nelle leggi scritte il baluardo della libertà individuale* (2, 37).

Ma Pericle, in quel discorso solenne che forse pronunciò davvero all'incirca in quella forma in cui Tucidide lo fa parlare, dice *anche tutta la sua considerazione per le "leggi non scritte" e lascia intendere che esse comportano, se violate, soprattutto una sanzione morale* (lui dice «vergogna»).

2. Cos'era accaduto? Il grande fatto nuovo intervenuto tra l'albeggiare della democrazia e la matura età di Pericle era stato l'irrompere di un movimento di pensiero la cui ampiezza, pervasività, efficacia e capacità di fare immediatamente presa su larghe cerchie fu almeno

pari a quella dell'Illuminismo: intendo la Sofistica. Essa fu forse la corrente di pensiero più influente, anche per i suoi effetti di lunga e lunghissima durata, di tutta l'età antica.

La Sofistica aveva brandito una scoperta: che cioè la legge positiva, stabilita dalle varie città, è *convenzione*, mentre durevole e non di rado in contrasto con la legge convenzionale è quel *nucleo* profondo e stabile e anche ben visibile e sempre riaffiorante (anche quando la si conculca) che è la *natura*. Di qui il proporsi di un'antitesi *legge-natura*, che però poteva avere esiti diversi. Per un verso una rispettosa accettazione delle singole "convenzioni" (tolleranza, ai limiti valutativa); per l'altro la pretesa di fare largo soprattutto o solamente alla natura, unica "vera". Erodoto (3, 38) e Callicle nel *Gorgia* platonico (484a-b) citano lo stesso rigo di Pindaro:

Dario, durante il suo regno, chiamati i Greci che erano presso di lui, chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito di cibarsi dei propri padri morti: e quelli gli dichiararono che a nessun prezzo avrebbero fatto ciò. Dario allora, chiamati quelli degli Indiani detti Callati i quali divorano i genitori, chiese, mentre i Greci erano presenti ed apprendevano per mezzo di un interprete i discorsi, a qual prezzo avrebbero accettato di bruciare nel fuoco i loro genitori defunti: e quelli con alte grida lo invitavano a non dire simili empietà. A tal punto giunge in questi casi la forza della tradizione, e a me sembra che giustamente Pindaro abbia detto nei suoi poemi, affermando che «la consuetudine è regina di tutte le cose».

(Erodoto, 3, 38)

Ma, credo, se ci fosse un uomo con una natura adeguata, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, sortilegi, incantesimi, le nostre leggi tutte contro natura, ergendosi si mostrerebbe come nostro padrone lui che prima era schiavo, e allora il diritto di natura splenderebbe di luce limpidissima. Mi sembra che anche Pindaro abbia espresso lo stesso pensiero che io sostengo, nel canto in cui dice: «di tutti regina la legge, dei mortali e degli immortali»; essa, dice «con mano possente, giustificando muove ogni violenza; lo ricavo sulla base dei fatti di Ercole, poiché — senza pagare — <...>».

(Platone, *Gorgia*, 484a-b)

Donde veniva quell'idea che alcuni di loro avevano, o suggerivano, della "natura"? Dall'esperienza avevano ricavato una visione realistica. Ed era difficile contrastare la veduta, che apertamente affermavano, che il rapporto di forza, la "naturale" prevalenza del più forte (nei più diversi campi, dalla politica al mondo animale)

riflettesse appunto, e appieno, la fondamentale “legge di natura”. Nel dialogo che lo stesso Tucidide immagina svolgersi tra Melii e Ateniesi, questi ultimi sostengono addirittura che tale legge vige anche tra gli dèi, nel mondo degli dèi, che è lo stesso che dice Pindaro nel passo volutamente frainteso da Erodoto.

Ecco dunque l'imbarazzo della città “democratica” di fronte a questa frastornante “rivelazione”, ecco l'ambivalenza delle parole di Pericle (Tucidide, 2, 37: violare le leggi non scritte arreca *aischyne*, «vergogna»), ed ecco sorgere orientamenti di pensiero miranti a rintracciare altri fondamenti universali dell'agire (e del *dover* agire) umano non semplicemente regolati dalla ferina “naturalità” della forza. *Tutto il socratismo* fino alle sue propaggini moderne è stato *impegnato in questo sforzo di superamento del “baratro etico” aperto dalla Sofistica*. Allo stesso fine, ma con risorse intellettuali arcaiche, mira la riscoperta, simboleggiata da *Antigone*, della “santità” delle leggi non scritte (ma “naturali”).

3. E nel mondo della politica? *Lì si produce, con lo sviluppo della democrazia radicale, una svolta inattesa*, pur essa legata ai rapporti di forza. Sorge cioè, col tempo, all'interno della città democratica, una polarità o meglio antinomia tra l'idea della superiorità della legge (nucleo di partenza della democrazia stessa contro il sopruso di casta) e *l'idea, estrema, che il popolo è esso stesso al di sopra della legge*. È quello che dicono i capipopolo, minacciosamente, durante la prima fase del processo dei generali vincitori alle Arginuse: «qui si vuole impedire al popolo di fare ciò che vuole!».

È il problema che dibattono Alcibiade e Pericle nel dialogo riportato da Senofonte:

«E ancora, tutto ciò che il popolo nel suo insieme, esercitando il suo dominio su quelli che detengono le ricchezze, decreta senza persuadere sarebbe violenza piuttosto che legge?» «Senza dubbio, Alcibiade — rispose Pericle —; e anche noi alla tua età eravamo formidabili in questo genere di discorsi. Infatti anche noi ci esercitavamo e ci confrontavamo sulle sottigliezze in questo genere di discorsi in cui mi pare che ora tu ti eserciti a tua volta.» E Alcibiade di risposta: «oh, Pericle, se solo avessi potuto frequentarti al tempo in cui ti superavi in tutto questo!».

(Senofonte, *Memorabili*, 1, 2, 45-46)

La polarità è dunque nell'idea che il popolo è «al di sopra della legge» (processo delle Arginuse, dialogo di Pericle e Alcibiade nei *Memorabili*) *versus* l'opposta idea (Demareto a Serse in Erodoto, 7, 104: «pur essendo liberi, non sono liberi del tutto: regna su di loro come

sovrano assoluto [*despotes*] la legge») che l'unico *despotes* è la legge e che essa costituisce la sola vera, grande e necessaria *limitazione della libertà*. In questa prospettiva, il dialogo Pericle-Alcibiade in Senofonte riveste una notevole importanza: Senofonte raffigura un Pericle assai lontano da Tucidide, 2, 65? Ovvero Pericle è *ciò che si legge in 2, 65 perché* sa bene ciò che spiega ad Alcibiade?

Vi è infatti — in Tucidide, 2, 65 — una ulteriore distinzione da fare: l'istanza fatta valere dalla *demokratia* ateniese («il popolo sia al di sopra di tutto col suo deliberare [*boule-sthai*])») viene in parte *vanificata* (o contenuta) *attraverso il meccanismo della circolarità massicci*. È Teramene il grande regista del processo delle Arginuse! Il demo crede di imporre il proprio volere ma è lui che lo pilota, anche attraverso i “retori minori”... Quella circolarità riemerge, sulla scala dei millenni, ogni volta che un moto di popolo, un ridestarsi del “popolo”, prende corpo e dà forma a uno “Stato”.

4. E qui giova uno sguardo più lungo. La rivoluzione, ogni rivoluzione (e parlo di Cromwell, come di Robespierre, o della manzoniana rivolta del pane, o di Lenin: senza alcuna distinzione da questo punto di vista), incomincia in nome dell'istanza «il popolo è al di sopra della legge» («tutto il potere ai Soviet!»). Con ironia bonaria, ma pensando essenzialmente all'esperienza francese, Manzoni (cap. 14) disse di Renzo che durante la rivolta del pane a Milano «s'era persuaso che *ormai* per mandare ad effetto una cosa bastava farla entrare in grazia a quelli che gridavano per le strade». Ma la rivoluzione approda (necessariamente) all'opposto principio, che cioè «la legge (una diversa legge?!) è al di sopra del popolo».

Diventa, a quel punto, proprio la *legge* la parola nuova della rivoluzione:

La libertà è il potere che appartiene all'uomo di esercitare a suo piacere tutte le sue facoltà; essa ha la sua regola nella giustizia.

(Robespierre, progetto di *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 1793)

La libertà a me pare una cosa più divina che umana; e l'ho veduta sì necessaria e sempre corruttibile fra' mortali, che io non la darei da amministrare fuorché alla Giustizia la quale la governasse con leggi preordinate, immutabili e di inesorabile fatalità.

(Foscolo, *Lettera apologetica agli editori padovani della Divina Commedia*, 1822)

Ma lo scorrere della vicenda storica ci ha regalato anche altre “vie

d'uscita" da questa spirale "legge-popolo-legge".

Da un lato la cosiddetta "terza via" del fascismo, che limita la libertà non già in nome della giustizia ma di altri valori come, in primo luogo, la *gerarchia*.

Dall'altro l'iperliberismo che — a suo modo — ripropone daccapo di collocare la *natura* al di sopra della *legge*: ma che certo non è ignaro che una tale estrema mancanza di vincoli finisce sempre per favorire per l'appunto "i più forti", come voleva Callicle.

La distinzione capitale è dunque tra la *gerarchia* (che accomuna orientamenti che si pretendono diversissimi, anzi antitetici, quali iperliberismo e fascismo) e, sull'altro versante, la *giustizia*, la legge, insidiata — com'è costantemente — dalla disuguaglianza di fatto.

Non vi è, purtroppo, motto più bello ma meno vero di quello che si legge nelle aule giudiziarie secondo cui «la legge» sarebbe «uguale per tutti». Quello è un obiettivo, un'idea forza, non una realtà.

Uomini *di fatto* nella vita sociale disuguali non arrivano a essere ugualmente liberi, e dunque la legge non li disciplina allo stesso modo, anzi rischia di approfondirne il divario.

5. Orbene c'è un testo, tra quelli scelti per l'antologia che segue, che è sorto in un momento di grande, epocale trapasso e che addita una via d'uscita. È il brano in cui Tertulliano, col vigore suo tipico di grande avvocato, squaderna di fronte agli avversari il concetto innovativo della *storicità* della legge. «Quante leggi — dice — ancora hanno bisogno, senza che lo sappiate, delle vostre riforme! A renderle valide non sono né il numero dei loro anni, né l'autorità dei loro promulgatori, ma unicamente la giustizia: per questo — incalza — *se vengono riconosciute come ingiuste*, a ragione sono condannate, anche — soggiunge — quando condannano.»

Qui c'è *in nuce* l'idea che *da nuovi bisogni nascono nuovi diritti, e dai nuovi diritti nuove leggi*. Non esiste un gruzzolo delimitato, immobile, extratemporale di diritti: il campo dei diritti si espande e chiama in vita altre e nuove leggi e ne archivia di vecchie.

Ecco perché l'idea di un nucleo "naturale" del diritto può diventare una gabbia costringente.

Ecco perché l'89 non fu che un inizio. Del diritto a essere liberi dal bisogno la gran parte degli esseri umani è ancora priva.

Ecco perché talvolta nella storia il demo sente il bisogno — come ben sapeva Pericle — di porsi oltre la legge, quando ne avverta — ed è il primo a sentirla — l'inadeguatezza.

GIANFRANCO RAVASI

Le tavole della Legge e del cuore

Ricòrdati del giorno in cui sei comparso davanti al Signore tuo Dio sull'Horeb [Sinai] e il Signore mi disse: Radunami il popolo e io farò udire le mie parole [...]. Voi vi avvicinaste fermandovi ai piedi del monte. Ardeva, fiammeggiante fino al cielo, quel monte. Tenebre, nubi e caligine lo coprivano. Il Signore vi parlò dal fuoco: voce di parole voi ascoltavate, nessuna figura vedevate. Era solo una voce. Egli proclamò la sua alleanza, vi ordinò di osservare i dieci comandamenti e li scrisse su due tavole di pietra.

Così il *Deuteronomio* (4, 10-13), il quinto libro della Bibbia, costruito su tre grandi omelie di Mosè a commento della legge promulgata sul Sinai, riassume in modo solenne e puntuale l'esperienza del Sinai, la culla natale di Israele come *qahal*, cioè assemblea convocata da Dio stesso, comunità religiosa e nazionale. È la grande guida dell'esodo, Mosè, l'unico ammesso al dialogo solitario e mistico col Signore sulla vetta del monte, a rivolgersi a Israele rievocando l'evento vissuto al Sinai.

L'impero della legge

Influenzato da Freud, nel 1944 lo scrittore tedesco Thomas Mann (1875-1955) pubblica un romanzo intitolato *Das Gesetz*, *La Legge*, un testo suggestivo in cui espone una particolare interpretazione dell'apparato di leggi che appesantisce la lettura immediata del Pentateuco, i primi cinque libri della Bibbia. Mosè, secondo il famoso scrittore tedesco, è nato dall'unione illegale della figlia del faraone con un ebreo. Nell'intimo cova un risentimento per il proprio stato che si manifesta in modo primario nel temperamento collerico e passionale, in modo sublimato nell'anelito verso «l'incrollabile comando, il divieto, lo spirituale, il puro, il santo», che riscattino le pulsioni e le origini della sua esistenza. Così, egli opta per il dio invisibile dei Madianiti, il cui nome era Jahweh, trasformandolo nel dio dei patriarchi ebrei. È questa divinità che investe Mosè di una missione, quella «di mutare un'orda di primitivi in un popolo civile». Ed egli attua il suo compito attraverso la legge. Il «non commettere adulterio» sarà, in un certo senso, il riscatto delle sue origini, ma non eviterà all'uomo Mosè di avere un legame con una «etiope», cioè una donna nera, continuando il dramma della sua genesi. Nonostante ciò, le leggi che egli imporrà in nome di Dio saranno universalmente

valide e, nella loro purezza, nasceranno dall'«invisibilità», cioè dalla trascendenza di Jahweh, il dio invisibile madianita divenuto dio d'Israele.

Al di là della fantasia dell'assunto storico e dei condizionamenti freudiani, nella parabola mosaica di Mann possiamo trovare due elementi significativi per illustrare il sistema legale biblico. Da un lato, c'è la ferma convinzione che l'origine di quelle leggi sia rivelata, ossia trascendente. Ad esempio, il cosiddetto «codice dell'alleanza», promulgato idealmente al Sinai come protocollo dell'alleanza di Israele col Signore (*Esodo*, 20-23), inizia con questa asserzione: «il Signore disse a Mosè: Dirai agli Israeliti: Avete visto che vi ho parlato dal cielo [...]» (20, 22). Eppure nelle norme di diritto civile, penale, religioso e sociale contenute in questo codice biblico gli esegeti hanno isolato contatti coi remoti codici sumerici o babilonesi di Lipit-Ishtar e di Hammurabi, con quello egizio di Horemheb e con quelli ittiti, tutti affondanti le loro radici nel diritto consuetudinario arcaico e secolare dell'antico Vicino Oriente. La qualità divina è nel sigillo che viene apposto alle norme, è la coscienza di essere in relazione con una divinità che non assiste remota e impassibile nella sua imperiale e dorata eternità alle vicende minime umane, ma che, al contrario, ha scelto la via della storia, della polvere delle strade terrene, degli usi e costumi umani per rivelarsi e per offrire la sua presenza e la sua salvezza.

D'altro lato, però, le leggi non cessano di essere umane, quindi caduche, variabili, minuziose, contingenti, problematiche, adattate a contesti socio-culturali datati e circoscritti. Così, se nel *Levitico* troviamo un passo talmente nobile da aver conquistato anche Gesù di Nazaret, il celebre «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo ma amerai il prossimo tuo come te stesso» (19, 17-18), poche pagine prima incontriamo una sterminata casistica sulla cosiddetta «lebbra», che in realtà comprendeva tumori della pelle, pustole, ulcere, macchie, affezioni del cuoio capelluto, esantemi, e persino la calvizie e una stupefacente lebbra dei tessuti, del cuoio e delle case (capitoli 13-14). Se il *Deuteronomio* ci offre una «legge predicata» cioè accompagnata da calorose motivazioni, da appelli all'amore, alla purezza della fede, all'integrità della religione e del culto da praticare in un unico tempio, onde evitare la degenerazione idolatrica, è lo stesso libro — di origine non sacerdotale e di forte afflato spirituale — a regolamentare i parapetti delle terrazze (22, 18), i fiocchi delle quattro estremità del mantello (22, 12), la cattura degli uccellini (22, 6-7), a impedire il travestitismo come pratica idolatrica straniera (22, 5), a salvaguardare gli alberi da frutto del nemico durante gli assedi (20, 19-20) e così via.

A istituzioni nobilissime, come quella dell'anno sabbatico (ogni sette anni) e del giubileo (ogni cinquant'anni) che miravano a ristabilire una certa parità sociale fra i membri del popolo (*Levitico*, 25; *Deuteronomio*, 15), si accompagnano deliziose e per noi sorprendenti norme alimentari concrete che elencano pesci, uccelli, animali e persino insetti commestibili o no sulla base di arcaici tabù folcloristici, ambientali e religiosi (*Levitico*, 11; *Deuteronomio*, 14). A rubriche rituali di alta spiritualità, come quelle riguardanti la solennità del Kippur, il gran giorno dell'Espiazione in cui i peccati del popolo venivano confessati e simbolicamente trasmessi a un capro espiatorio, inviato poi a morire nel deserto (*Levitico*, 16), si associano in "duplice copia" pedantissime regole rituali riguardanti l'arca della presenza divina, cioè il santuario mobile degli Ebrei nel deserto, il suo arredo, i paramenti sacerdotali, i sacrifici, le offerte, i materiali da utilizzare e centinaia di minuziosi particolari riti (*Esodo*, 25-31 e 35-40).

La lettura di queste e di altre pagine può risultare arida e sconcertante, anche se è una preziosa fonte per gli studiosi di sociologia biblica, di antropologia culturale, di etnografia. Soprattutto si consolida la visione di un «impero della legge» che nello Stato ebraico nato dalle ceneri dell'esilio babilonese (VI sec. a.C.), descritto nei libri di Esdra e Neemia, acquista connotati teocratici e rivela un formalismo eccessivo, contro il quale — come vedremo — reagiranno i profeti (e in seguito Gesù). La *Torah* così cristallizzata diventava carta costituzionale e codice civile e penale, più o meno come accade ora in alcuni Paesi islamici per il Corano; il sacro era come un manto che cercava di coprire ogni aspetto della vita del popolo; ciò che restava fuori era automaticamente considerato «impuro» e quindi profano, condannato, non valido.

Se «l'impero dei sensi», come ha insegnato il lugubre film di Nagisha Oshima (1976), è implacabile e mortuario fisicamente, l'impero della legge può essere altrettanto inesorabile e mortale a livello spirituale. Ma la legislazione biblica, pur lambita da tale rischio, concretizzandosi nella pratica ossessiva di certe tarde osservanze e nei movimenti integralisti e fondamentalisti, esorcizza il pericolo di un sacralismo magico. È ciò che vorremo ora puntualizzare con una riflessione più specifica all'interno del quadro generale di riferimento che abbiamo appena delineato.

La legge tra trascendenza e storia

«Il mondo sussiste in forza di tre realtà: la legge, il culto, le opere di carità.» Così ammoniva nel II sec. a.C. Simone il Giusto, e le sue parole sono custodite nei *Pirqê Avôt*, i *Deti dei Padri*, nono trattato della

Mishnah, il monumentale codice delle tradizioni e delle norme giudaiche post-bibliche. Può sembrare paradossale, ma queste “tre realtà” si intrecciano e si annodano attorno a un unico asse ove sembrano quasi unificarsi, la legge, in ebraico *torah*. Un termine emblematico già nella sua stessa semantica radicale: da *jrh*, «insegnare». La *torah* è, allora, legge ma è anche proposta generale di vita che si esprime nel culto e nella morale ed è persino la rivelazione divina suprema, tant'è vero che *Torah* per eccellenza è chiamato il Pentateuco, che è il cuore della fede biblica.

Partiamo, allora, proprio da quest'ultima accezione: la *Torah*-Pentateuco è espressione di una volontà e di valori trascendenti, germoglia dall'eternità e dall'infinito. È una parola divina che rompe il silenzio e al Sinai si sfrangia nelle «dieci parole» del Decalogo ma anche in un delta normativo molto ramificato, destinato a irradiarsi nell'intera esistenza storica di un popolo. L'*incipit* assoluto è, dunque, in una parola rivelatrice che irraggia dall'alto: come si è già detto, al Sinai «il Signore vi parlò dal fuoco: voce di parole voi ascoltavate, nessuna figura vedevate, solo una voce» (*Deuteronomio*, 4, 12). Per questo la *torah* è cantata dal Salmista con immagini solari e luminose: «i comandamenti del Signore sono radiosi, danno luce agli occhi [...]. Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino».

In forma a prima vista provocatoria eppur coerente rispetto al pensiero di S. Paolo — che, al riguardo, sembra antitetico, come si avrà occasione di dire più avanti — si può dire che “in principio c'è la *torah*”, che è teofania, grazia, rivelazione. Essa precede ogni ricerca umana, ogni risposta etica, come scriveva l'Apostolo citando Isaia, che «giunge al punto di affermare: Io, il Signore, mi sono fatto trovare da quelli che non mi cercavano, mi sono rivelato anche a quelli che non si rivolgevano a me» (*Romani*, 10, 20). Per usare il motto medievale fatto incidere da Jung sulla sua casa di Küssnacht, *vocatus atque non vocatus, Deus aderit*, sia che lo si chiami, sia che non lo si invochi, Dio sarà comunque sempre presente con la sua parola, con la sua legge.

In questa luce la legge biblica è innanzitutto norma morale dal fondamento trascendente il cui scopo è quello di sollecitare la fede e la vita: emblematico in questo senso è il Decalogo (*Esodo*, 20). Proprio per questo essa diventa normativa dell'intera esistenza, incarnandosi in una serie di precetti e di commi che coinvolgono la quotidianità, dando origine a una religiosità che non decolla mai in vaga spiritualità, sospesa in cieli mitici e mistici. Ci si interessa, così, come si faceva notare, persino delle norme di sicurezza, dell'asino del fratello e del nemico, delle portate ammesse o meno sulle mense, degli alberi da “circoncidere” e tutelare, dei nidi e delle covate e così via, in un crescendo frenetico di sacralità “profana”. Ed è proprio qui il rischio di una *torah*, partita come parola divina e imperativo morale e

finita nel groviglio di prescrizioni legali. In agguato c'è, dunque, il pericolo dell'integralismo sacrale e teocratico che tutto riporta all'altare, come proclamava il sacerdote dell'*Athalie* di Racine: «ce temple est mon pays. Je n'en connais point d'autre», il tempio è la mia patria e non esiste nulla al di fuori di esso.

Legittimo è, certo, che il culto — secondo il motto citato di Simone il Giusto — sia guidato dalla *torah*. Si assiste, allora, alla centralizzazione del culto nel tempio gerosolimitano di Sion così da assicurare una purezza religiosa esente da inquinamenti folcloristici idolatrici, legati ai santuari locali. Il *Levitico*, terzo libro della *Torah* biblica, squaderna però davanti al lettore anche una robusta sequenza di minuziose leggi rituali che comandano sia il regime sacrificale sia quello sociale, essendo la società di Israele quella di un “popolo santo” appartenente a un Dio “santo”. Si ha, così, uno sconfinamento votato alla demolizione di ogni spazio di profanità. Ma ecco ergersi, contro questa mistura sacro-temporale, la voce dei profeti che riportano la legge nel suo orizzonte autentico di fede e di moralità, di adesione a Dio e di giustizia e carità fraterna. A partire da Amos, profeta contadino dell'VIII sec. a.C., passando attraverso Isaia dell'aristocrazia sacerdotale, Michea, Osea e procedendo fino a un provinciale geniale e sensibile come Geremia, identico è il costante messaggio profetico per una religiosità santa e giusta e non meramente ieratico-teocratica.

In questa prospettiva è da interpretare correttamente anche la *torah* legale-sociale. Certo, essa sconfina nel diritto civile e penale, secondo i canoni di una concezione sacrale comune all'antico Vicino Oriente che vede già il Codice di Hammurabi all'insegna del dio babilonese Shamash, come è attestato dall'iconografia della stessa stele del Louvre che lo contiene. Tuttavia ecco configurarsi all'interno di quel sistema legislativo che confonde diritto ed etica la presenza di quel terzo pilastro del mondo evocato da Simone il Giusto, un pilastro squisitamente morale, quello delle “opere di carità”. L'esemplificazione, al riguardo, è immensa. La solidarietà, ad esempio, è nella *torah* biblica esaltata incessantemente, con una tutela reiterata per vedove, orfani, miseri: «non vi sia tra voi alcun fratello bisognoso [...]. Se vi sarà, non indurire il tuo cuore e non chiudere la tua mano» (*Deuteronomio*, 15, 4, 7). I prestiti dovrebbero essere senza usura; il pegno del mantello richiesto al mattino deve essere reso a sera perché al povero il manto serve da coperta; la macina non può essere oggetto di prestito perché impedirebbe la produzione di farina per il pane; il salario deve essere versato al tramonto per assicurare la cena e così via.

Emblematico è il citato istituto del giubileo che, restituendo le terre alienate nei 50 anni precedenti ai primitivi proprietari, riporta l'intera comunità a una posizione di parità sociale, combattendo le

sperquazioni e il latifondismo, così come lo è l'anno sabbatico che ogni settennio rimette in libertà tutti gli schiavi, riaprendo per ciascuno una nuova fase di vita nell'uguaglianza. La normativa riguardante lo straniero residente nella terra santa è identica a quella del cittadino ebreo, senza discriminazioni o prevaricazioni. Lo stesso concetto di «giustizia» — in ebraico *sedeq/sedaqah* — comprende una sorprendente dimensione di misericordia che funge da correttivo nei confronti di una rigida e ipocrita “parità”, perché la parzialità nei confronti del povero è la vera imparzialità. La stessa pena di morte, che è il riflesso contingente di coordinate storico-sociali arcaiche, sanziona le colpe gravissime perpetrate proprio contro la comunione sociale e gli attentati alla vita e alla famiglia e si configura come una vera e propria “scomunica” religiosa.

«Amerai: da questo comandamento dipende tutta la legge»

Su questa via di una legge autenticamente morale, spoglia dagli inceppi della confusione col giuridico e col politico, si muove con rigore e vigore il cristianesimo. Il discorso qui si farebbe immenso e, per certi versi, molto originale. Ci accontenteremo solo di una considerazione generale di taglio prospettico. Dal groviglio delle normative etico-sociali Cristo estrae non una super-norma ma una prospettiva globale, radicale, simile a un'anima che alimenti e sostenga ogni scelta, superando così ogni riduzione della *torah* a mero legalismo giuridico. È ciò che appare nel Discorso della Montagna (*Matteo*, 5-7), in particolare nelle Beatitudini (5, 3-12) e in quella serie di “sei antitesi” (5, 21-48) che pretendono le antiche norme verso la pienezza dei valori che esse custodiscono ma anche intristiscono.

In quelle pagine che sono state considerate la *Magna Charta* del cristianesimo Gesù diventa la *torah* vivente: egli assume la prima legge di Mosè, non la abolisce ma la porta alle sue estreme conseguenze, la radicalizza, la esalta perché raggiunga la “pienezza” (il verbo greco *pleroun* indica non tanto un «compiersi» quanto un fiorire in totalità e splendore assoluto). «Chi non ha mai letto il Discorso della Montagna» afferma François Mauriac «non è in grado di sapere cosa sia il cristianesimo.» E le Beatitudini con cui il discorso si apre sono forse la pagina più alta e sconvolgente di *Matteo* nel senso del superamento del mero legalismo religioso e sociale. In otto sentenze solenni e paradossali vengono proclamati «beati» gli sconfitti e gli infelici della storia:

Beati i poveri in spirito [...]

Beati gli afflitti [...]

Beati i miti [...]
Beati gli affamati e assetati di giustizia [...]
Beati i misericordiosi [...]
Beati i puri di cuore [...]
Beati gli operatori di pace [...]
Beati i perseguitati per la giustizia [...]

(Matteo, 5, 3-10).

Una nona beatitudine («beati voi quando vi insulteranno [...]») è un'aggiunta dell'evangelista, stilisticamente differente, destinata a commentare l'ottava beatitudine. È evidente la qualità della proposta di Gesù: si ha gioia non vincendo o possedendo o compiendo alcune opere ma adottando un atteggiamento radicale di donazione e di distacco. Fondamentali sono le due beatitudini, la prima e la sesta, che coinvolgono «spirito» e «cuore»: nel linguaggio biblico questi vocaboli non significano intimità o vaga spiritualità, bensì una scelta che si radica nella profondità della coscienza e si ramifica in tutto l'essere e l'agire del fedele. Ciò che Gesù esige dal discepolo (e per Matteo «discepolo» è sinonimo di «cristiano» e non di ministro o di chi è consacrato in una vocazione mistica) è una tensione totale e assoluta e non una sequenza di osservanze legali e di atti religiosi o caritatevoli: «siate perfetti come perfetto è il Padre vostro celeste» (Matteo, 5, 48).

È ciò che si conferma nelle cosiddette «sei antitesi» presenti sempre nel Discorso della Montagna (Matteo, 5, 21-48): la definizione non è felice perché Gesù non vuole opporre a sei precetti della legge biblica sei nuovi e antitetici comandamenti. Notava uno studioso, David Daube, nella sua opera del 1956 *The New Testament and the Rabbinic Judaism*: «la relazione tra le due parti dello schema ("avete udito [...] ma io vi dico") non è di puro contrasto. Il secondo elemento dell'antitesi rivela il senso racchiuso nel primo, anziché sopprimerlo». Gesù assume l'antico comandamento, ne rifiuta l'interpretazione riduttiva e letteralistica e ne mostra la potenza radicale qualora esso sia assunto nel suo significato profondo, nella sua spiritualità autentica. Al cristiano non deve bastare l'osservanza circoscritta del precetto «non uccidere», ma deve aderire al suo orizzonte che vieta ogni violenza, odio, inimicizia. Al cristiano non deve bastare il puro e semplice «non commettere adulterio», ma deve esigere la cancellazione di ogni «desiderio» (in senso forte di «progetto, macchinazione, decisione»): si può, infatti, compiere adulterio anche senza giungere, forse per motivi estrinseci, a commetterlo realmente ma solo attuandolo con il cuore, con le scelte e con la programmazione coerente e cosciente di tradimento.

Il matrimonio è concepito da Gesù come atto di donazione totale, nello spirito primordiale della coppia biblica e dell'amore (Genesi, 2 e

Cantico), ed è per questo che egli esclude il ripudio, anche se Matteo — forse adattando le parole di Gesù al contesto della sua Chiesa giudeo-cristiana — introduce un'eccezione giuridica di difficile interpretazione («eccetto in caso di *porneia*», un termine greco passibile di vari significati, *Matteo*, 5, 33). Il giuramento era la forma più alta di attestazione della verità e quindi era inviolabile, come suggeriva il Decalogo (ottavo comandamento: «non pronunziare falsa testimonianza»). Gesù va oltre ed esige, sulla scia del precetto biblico, la sincerità costante e assoluta. La legge del taglione («occhio per occhio, dente per dente») era una norma di giustizia distributiva. Gesù spinge quella giustizia al di là della sua frontiera, conducendola alla logica del perdono. E, infine, l'amore stesso per il prossimo che nella tradizione era ancorato al proprio orizzonte razziale o di relazione viene spogliato di ogni riserva, condizionamento e confine per allargarsi, com'è nella sua natura, a tutti, anche ai nemici.

Nella stessa prospettiva di ermeneutica teologica della legge si colloca un'altra dichiarazione emblematica dei Vangeli. È ciò che appare quando nella selva dei 613 precetti catalogati dalla tradizione rabbinica all'interno della *torah* Gesù individua come primario il comandamento dell'amore: «amerai il Signore Dio tuo [...]. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi comandamenti dipende tutta la legge» (*Matteo*, 22, 34-40). Allora, la «legge dello Spirito» (*Romani*, 8), come concluderà Paolo, non è più un codice di norme ferreo da osservare ma un principio vitale generale che è donato e accolto, cioè l'amore. È quella grazia che trasfigura l'intera legge trasformandola da vincolo e sforzo volontaristico di auto-salvazione in frutto dello Spirito d'amore che irradia il credente, la sua libertà, il suo essere e il suo esistere.

Per l'Apostolo il *nomos*, la legge, è di per sé santa e donata da Dio ma è l'uso perverso che ne fa l'uomo a portare alla sua degenerazione. Per ricorrere a un'immagine, è come se, capitati su una distesa di sabbie mobili, tentassimo da soli — alzando le braccia — di venirne fuori. Tentativo spontaneo ma vano; quanto più ti agiti per estrarci, tanto più affondi. Così è il destino di chi si illude di vincere la “carne” e il “peccato”, ossia la radicalità peccatrice della creatura umana, compiendo le opere della legge, ossia in forma autosufficiente e meritocratica. Per salvarti da quel gorgo di melma è necessario che ci sia una mano che da una roccia stabile ti afferri e ti liberi. Entra allora in scena la *charis*, la «grazia», vocabolo greco significativo perché esso è alla base del nostro termine «carità» (ma anche «caro», «carezza»). Si tratta, quindi, di un dono divino d'amore che permette alla libertà dell'uomo, espressa nella *pistis*, la «fede», di lasciarsi afferrare dal Salvatore e, così trasformato, di osservare «la legge dello Spirito» nelle

sue opere di luce e di bene. L'osservanza della legge, allora, non è causa ma conseguenza del dono della salvezza.

Proprio come aveva già annunciato in una sua celebre pagina il profeta Geremia, seguito poi da Ezechiele, alle tavole di pietra con le norme incise da rispettare — ripetutamente violate dalla fragile libertà umana — subentra lo Spirito di Dio che imprime sulle tavole di carne del cuore umano la legge della “nuova alleanza”; «porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (*Geremia*, 31, 33; cfr. *Ezechiele*, 36, 25-27).

MASSIMO CACCIARI

Il *nomos* dell'amore

«Siate perfetti»: è questa l'ultima parola del *Sermo de monte*. Ma che legge, che comandamento è mai questo? Come si può comandare di amare? Come può essere posto nella forma di un precetto, di una norma, di una legge, l'amore? Pure, il Vangelo parla proprio così: *nomos tes agapes*, il «*nomos* dell'amore».

Qui è in gioco una svolta vera, una *metanoia*, un «cambiamento di mente», che è un cambiamento di cuore, che è un cambiamento di prassi, che è un cambiamento radicale, che deve afferrare tutta la persona, carne, mente, nervi, ossa. E come la si spiega questa svolta, come la si può spiegare una simile decisione? Questo è il dramma; poiché è certamente vero che Gesù, nel passo citato, afferma di non essere venuto a «sciogliere» dalla legge, ma a completarla. Ma quale peso in quel «ma»? Sì, certo, nel Vangelo quel «ma» non suona come l'«*aber*» di Rosenzweig, ma lo stacco è comunque formidabile. Non è possibile leggere in lineare continuità le due «dimensioni» del testo. Il «compimento» si realizza attraverso uno stacco, attraverso una decisione. Esso contiene in sé una *novitas* radicale. E non è possibile intenderlo diversamente. Vi è stato detto: ama il tuo prossimo, colui che ti è simile, colui che ti è amico (benché nei testi biblici il termine stia a volte a indicare lo stesso «straniero»), ma qui si tratta esplicitamente dello stesso nemico, neppure l'*hostis*, ma proprio l'*inimicus*. Qui la sua straordinarietà. Ma anche la sua paradossalità, la sua capacità di mettere a nudo contraddizioni e lacerazioni del nostro essere. Ti è stato detto: ama il tuo prossimo; ma io ti dico: ama il tuo nemico. E soltanto così potrete dirvi poi «perfetti». Essere perfetti come il Padre; e Agostino spiegava: bada, intendi bene, è scritto perfetti come il Padre, ma non potrai mai essere perfetto come il Padre. Il Padre è perfetto secondo la sua misura, e tu puoi essere perfetto secondo la misura della tua anima. Agostino distingueva, come ci invitasse a non disperare: il testo dice «siate perfetti», ma non disperare, perché se pensi di essere perfetto come il Padre, dispererai.

Questa parola non è «aggirabile»: «ama il tuo nemico», colui che riconosci e che sai esserti nemico. Essere perfetti significa amare il proprio nemico. Agostino, in un altro passo, interpretava così: proprio per questo Egli ci invita a non essere uomini, *ne simus homines*. Lo dice Agostino, e lo diceva Paolo nella *Lettera ai Romani*, che tutta ruota intorno al problema di come sia concepibile e realizzabile questa svolta, questa *metanoia*, questo cambio di mente e di cuore, necessario per giungere ad amare il nemico, cioè ciò che appare impossibile per

noi uomini, o l'Impossibile. L'"epica" grandiosità della *Lettera ai Romani* sta qui: cerchiamo di ripercorrerla soltanto per quanto riguarda il tema della legge, poiché ci sarebbero tante altre questioni teologiche di grande peso, quella che riguarda il tema della predestinazione, la figura escatologica di Israele, il rapporto tra il cristianesimo e Israele, che non possiamo sviluppare.

Restiamo sulla questione della legge, connettendo Paolo allo "scandaloso" brano di Matteo. Sulla nostra strada rimane questa parola: «siate perfetti come il Padre». Amate il nemico. Paolo si presenta, in questa lettera in particolare, come un grande eroe, come un agonista; parla con la franchezza dell'eroe, dell'eroe tragico; così lo vide il Dürer nella grande tavola all'Alte Pinakothek di Monaco. Si è fatto apostolo non da sé, dice nella *Lettera ai Galati*, né da uomini, ma direttamente da Dio e da Suo Figlio. Perché un simile "privilegio"? Perché egli ha saputo decidere, ha compiuto quella decisione di cui prima parlavamo. Vediamo come essa si configuri, in che cosa consista la decisione che permette a Paolo di parlare con tale *parrhesia*, perfino nei confronti di Pietro: Pietro merita condanna, perché non ha interpretato la decisione cristiana con sufficiente radicalità; nella *Lettera ai Galati* accusa Cefa stesso: «meriti condanna perché non hai interpretato con la necessaria radicalità la decisione che implica l'essere cristiano».

In che cosa consiste tale decisione Paolo lo esprime in questi termini: «io sono stato crocefisso con Cristo, sono stato battezzato nella sua morte». Ecco la svolta, ecco la crisi. Essere cristiani per Paolo significa essere stati crocefissi con Cristo, essere stati battezzati non da un'acqua qualsiasi, ma nella sua stessa morte. Lutero, nel suo grande commento a *Romani*, diceva: qui Paolo parla della morte eterna, buona e ottima, la morte della morte, poiché soltanto morendo con la crocifissione, essendo stati crocefissi con Cristo, lì, in quella figura, muore la morte, e quindi è morte buona e ottima. (Questa espressione, la "morte della morte", negazione della negazione, sta all'origine anche di tutte le dialettiche filosofiche idealiste.)

Questa decisione, per Paolo, instaura la *novitas* radicale che il cristianesimo pretende di rappresentare; ben più di un semplice superamento del passato! Quel «ma», che poi risuonerà in Matteo, risuona già in Paolo, diecimila volte più potente. Si tratta di essere battezzati nella Sua morte; qui il passato non viene semplicemente compiuto, come verrà poi indicato in Matteo, ma viene *supervinto*. Proprio questa espressione, *supervincere*, è usata da Paolo.

Che cosa è avvenuto? Agostino lo spiega, nel suo commento ai *Romani*. L'*evento* consiste nel passaggio dal *gradus sub lege*, da quel grado dell'uomo, cioè, che consiste nello stare sotto la legge, al *gradus sub gratia*. Si badi, ancora l'uomo è sottoposto; il passaggio non lo

libera dalla sottomissione e dalla obbedienza. Le due condizioni, *sub lege* e *sub gratia*, sono assolutamente distinte, e tuttavia accomunate nel *sub*. Non è, allora, la condizione perfetta. La condizione perfetta la otterremo *in pace*; né prima della legge, né sotto la legge, né sotto la grazia, ma nella Pace, la *pax profunda* dei Maestri medioevali. Questi sono i quattro gradi che Agostino indica come le condizioni fondamentali dell'umanità, il suo destino, ricavandone il nome dalla *Lettera ai Romani*.

L'ultimo grado, *in pace*, non è di questo mondo. Esso sarà il dono di cui godono i corpi risorti nel Signore. Ciò significa che, anche nella condizione *sub gratia*, rimane vivo ed efficace, *energetai*, il peccato. La legge del peccato non è vinta neppure nella condizione *sub gratia*. Ma che cosa distingue radicalmente la condizione *sub gratia* dalla precedente? Ciò riguarda appunto il nostro tema, la legge.

La legge, che va compiuta e non va abolita, è sacra; la legge è giusta, *hagia*, ma, questo è il punto, impotente a liberare. Agostino: *sub lege pugnamus, sed vincimur*, «sotto la legge noi combattiamo, ma siamo vinti». Non siamo in grado, sotto la legge, attraverso la legge, di superare il peccato.

È una visione assolutamente tragica, quella di Paolo: il peccato abita in me. Si badi, ci *inabita* ancora, anche *sub gratia*; abita in me, malgrado tutto, malgrado la legge, che anche i Gentili recano scritta nel cuore (*Romani*, 2, 15), poiché vi è una sorta di legge naturale che anche i Gentili riconoscono; ma la legge non può salvare, non rende giusti, non giustifica; l'ossequio della legge è radicalmente insufficiente a salvare dal peccato. È grande realismo quello della visione paolina. La nostra natura, e non c'è bisogno di rifarsi a mitologici peccati originali, l'esperienza che ne facciamo quotidianamente, ci parla della nostra vulnerabilità. La nostra natura è *vulnerata*, tanto da essere giunta a uccidere il lieto Messaggero; e tutti noi abbiamo partecipato alla sua uccisione e continuamente vi partecipiamo, poiché il Figlio è crocefisso fino alla fine dei tempi. La nostra natura può giungere fino a riconoscere la legge come sacra, *hagia*. E, attraverso la legge, a riconoscere il suo essere colpevole; e anche questo è assolutamente realistico: è la legge che mi fa riconoscere il mio essere peccatore, che dà nome al peccato, che lo indica, e dicendolo, proprio nel senso dello *ius dicere*, lo giudica, o cerca di giudicarlo. Ma mai potrà toglierlo.

È una dialettica inesorabile quella che si stringe tra legge e peccato: la legge è giusta, la legge è santa, ma non può togliere il peccato. Lo comprende in sé, lo tiene in sé, lo contiene. La legge cerca di tenere prigioniero il peccato; ma contenere in sé il peccato non significa anche in qualche modo averlo come proprio contenuto? Non significa trattenerlo, ritardarlo, impedire che dilaghi, anche contenerlo in sé?

Combatterlo in questo modo, imprigionarlo in sé non significa anche convivervi? Quando si afferma che la legge è il salario del peccato, non significa in qualche modo ribadire questa inesorabile dialettica tra legge e peccato? Dice Paolo: proprio questo io provo quando riconosco la legge: che essa mi rivela il peccato.

E Agostino aggiunge: ancora più gravemente mi affliggo. Quando dico peccato non intendo riferirmi a vaghi moralismi; il peccato è quell'esperienza che facciamo continuamente (*hamartia*, in greco), per cui non riusciamo a fare ciò che vogliamo, manchiamo continuamente il "bersaglio". Di questo continuamente facciamo esperienza, questo è peccare, radicalmente, originariamente, etimologicamente, e Paolo lo dice, con estremo realismo: tu vedi che continuamente non fai quello che vorresti fare. Hai consapevolezza di quello che vorresti fare, sai che cos'è peccato, e non puoi evitarlo. Questo è il *vulnus*; e la legge è strettamente connessa a tale situazione, non può toglierla, non può eliminarla, non può guarirla, può soltanto contenerla. Ecco, quando siamo *sub lege* ci affliggiamo infinitamente di più di quando eravamo *ante legem*, prima della legge, non consapevoli della legge, e perciò non pienamente consapevoli del nostro essere peccatori; adesso davvero ci affliggiamo, perché vediamo appunto che non riusciamo mai a fare ciò che vorremmo, e sapremmo essere necessario fare. È un discorso tragico quello di Paolo. Su questo egli sfida i Gentili, su questo egli sfida i filosofi: ditemi, è così o non è così? È questa la situazione dell'esserci, o non è questa? È questa l'esperienza che facciamo, che dovremmo descrivere, o è un'altra? L'esperienza che noi facciamo non è forse quella di una connessione inesorabile tra legge e peccato, per cui il peccato diventa il contenuto della legge e la legge non può essere senza il peccato? Se non ci fosse peccato non ci sarebbe neppure la legge, se non ci fosse la legge non ci sarebbe neppure il peccato.

Che fare? Allora Paolo sembra quasi esclamare: sotto la legge si apre un movimento, un movimento straordinario, al quale ti devi afferrare. La legge consapevole, la legge che non pretende, come quella che invece predicano i "nomolatri", di guarire, di salvare, di giustificare, la "vera" legge, consapevole del proprio limite, sa affliggersi del suo stesso limite, si angoschia per esso, e allora proprio grazie a questa angoscia il nostro essere può aprirsi a una dimensione *altra*, spezzare la "prigione" della legge, che è la stessa del peccato.

Se la legge si sa in questo limite, e ne prova angoscia, questa angoscia può essere liberante. Questo è il senso del *nomos* pedagogo della *Lettera ai Galati*. Il *nomos*, così vissuto, può perciò "educarci", cioè, letteralmente, portarci "fuori", verso un'altra condizione. Allorché la legge avverte il proprio limite è come se volesse saltarne fuori, saltare fuori da se stessa, *super-vincersi*. Questo è il "movimento"

di Paolo: la legge vissuta angosciosamente nel suo limite spinge a oltrepassarsi.

È questo il «ma» del *Sermo de monte*. Nella legge quindi non c'è soltanto la dialettica, come dire, chiusa, con il peccato, che prima descrivevo, ma c'è anche questo movimento; ma è un movimento che provoca angoscia; e se non provi l'angoscia per il limite della legge, se ti "accasi" nella legge, che può essere soltanto prigionia, non potrai mai liberartene; potrai forse giungere a dire «ama il tuo prossimo», ma mai «ama il tuo nemico». È questa la vittoria della legge su se stessa.

Allora, il movimento, *sub lege*, nella condizione *sub lege*, mostra qualcosa che vuole uscire da sé; l'uomo si apre alla volontà di *super-vincersi*, o di *super-vincere* quella che Paolo chiama la sua dimensione carnale. Ma questo movimento nasce soltanto dal fondo riconosciuto del peccato, che la legge, apocalitticamente quasi, ci rivela; e qui avviene il salto nella condizione *sub gratia*, perché questa vittoria della legge su se stessa, questo movimento che non solo dalla legge preme per oltrepassarsi, ma che ci fa davvero oltrepassare questa condizione, può avvenire soltanto, per Paolo, *gratia*. Certo, occorre aggiungere che, per Paolo, come poi spiegheranno molti suoi grandi commentatori, da Agostino allo stesso Lutero, noi disponiamo della pura "potenza" di realizzare questa super-vittoria su noi stessi e sulla legge, ma la sua effettiva realizzazione viene soltanto per grazia. D'altra parte, dice Paolo, se la legge fosse opera nostra, se questa vittoria sulla legge, che ne è anche il completamento, ma che è insieme vittoria, fosse solo opera nostra, Cristo sarebbe morto invano. Non solo, ma se questa condizione fosse opera nostra, sarebbe opera di un uomo, e tutte le opere si sistemano sullo sfondo e sul fondamento della legge. In che cosa consiste la grandezza di questo messaggio dal mio punto di vista? Non solo, appunto, ripeto, nella dinamica, nella dialettica tragica che lo percorre tutto fino a questo "salto", poiché di un salto si tratta, in nessun modo dialetticamente spiegabile. *Gratia* interviene questa dimensione, che noi certo abbiamo la facoltà di accogliere, ma che proviene da fuori, dall'alto, da una dimensione che noi non possiamo assolutamente prevedere, calcolare, imparare. Ma la straordinarietà di questo movimento consiste nel fatto che esso è condotto su basi assolutamente realistiche; siamo di fronte a un autentico *logos*. Paolo sviluppa qui un autentico *ragionamento*: salvezza può forse essere nell'ambito delle opere della legge? No, non può essere. Nel suo ambito perverremmo, alla fine, a una *desperatio de deo et de homine*. Allora si impone l'*aut-aut*. La scommessa di Pascal. E oltre l'*aut-aut*, la speranza, ma autentica solo perché sulla fede fondata. È la speranza che la legge, e la dialettica della legge, non sia necessaria, nel senso letterale del termine, cioè non sia tale da non cedere mai, da non venire mai meno. Questa è la grande speranza, che

però solo per fede, cioè per grazia, può essere esprimibile e fondabile. Che la legge, quella dialettica che con spietato realismo Paolo ha mostrato nei passi precedenti, non sia qualcosa che inesorabilmente è connesso alla nostra natura, non sia cioè necessaria, che noi si possa vivere qui e ora, in carne e ossa, secondo la misura delle ultime parole di Matteo, secondo quella misura di perfezione: amando il nemico, secondo quel comandamento che tutti li comprende. Questa è la speranza. Ma una speranza teo-*logicamente* fondata, poiché fondata sulla dialettica che abbiamo seguito, e su quel salto che la compie, superandola, *supervincendola*. È un *logos*, ma il *logos* della croce, il *logos* di colui, o di coloro, che Paolo dice essere stati crocifissi con Cristo e battezzati nella sua morte.

VOLTI DELLA LEGGE

Le dieci parole

Le “dieci parole”, pronunciate da Dio sul monte Sinai, sono altrettante risposte che un padre amoroso — e persino «geloso» — mette in bocca ai figli, creati e liberati «dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù». Le prime tre riguardano la relazione tra l'uomo e Dio, le altre sette quella tra l'uomo e l'uomo. Sono otto «non» — che limitano una libertà altrimenti votata a invadere quella degli altri, e che contengono spesso un «perché» — un «ricorda» e un «onora». Perché la memoria del bene ricevuto, e della sua persistenza nel presente, e il rispetto dell'uomo per il suo creatore e per ogni altro uomo sono la carne e il sangue di questa legge.

[1] Dio allora pronunciò tutte queste parole:

[2] «io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: [3] non avrai altri dèi di fronte a me. [4] Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. [5] Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, [6] ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi.

[7] Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano.

[8] Ricòrdati del giorno di sabato per santificarlo: [9] sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; [10] ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. [11] Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro.

[12] Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio.

[13] Non uccidere.

[14] Non commettere adulterio.

[15] Non rubare.

[16] Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

[17] Non desiderare la casa del tuo prossimo.

Non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga

al tuo prossimo».

(*Esodo*, 20, 1-17; trad. CEI)

La legge morale

Morte chiama morte. È una legge diffusa, questa del taglione, nel Vicino Oriente antico, dal codice di Hammurabi alle leggi degli Assiri, ed è una legge nata dall'esigenza di limitare il furore della vendetta, capace di innescare infinite catene di sangue. L'equazione tra danno e pena, nella sua meccanica brutalità, è pur sempre un primo passo verso la giustizia del riscatto e del perdono.

[12] Colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte. [13] Però per colui che non ha teso insidia, ma che Dio gli ha fatto incontrare, io ti fisserò un luogo dove potrà rifugiarsi. [14] Ma, quando un uomo attenta al suo prossimo per ucciderlo con inganno, allora lo strapperai anche dal mio altare, perché sia messo a morte.

[15] Colui che percuote suo padre o sua madre sarà messo a morte.

[16] Colui che rapisce un uomo e lo vende, se lo si trova ancora in mano a lui, sarà messo a morte.

[17] Colui che maledice suo padre o sua madre sarà messo a morte.

[18] Quando alcuni uomini rissano e uno colpisce il suo prossimo con una pietra o con il pugno e questi non è morto, ma debba mettersi a letto, [19] se poi si alza ed esce con il bastone, chi lo ha colpito sarà ritenuto innocente, ma dovrà pagare il riposo forzato e procurargli le cure.

[20] Quando un uomo colpisce con il bastone il suo schiavo o la sua schiava e gli muore sotto le sue mani, si deve fare vendetta. [21] Ma se sopravvive un giorno o due, non sarà vendicato, perché è acquisto del suo denaro.

[22] Quando alcuni uomini rissano e urtano una donna incinta, così da farla abortire, se non vi è altra disgrazia, si esigerà un'ammenda, secondo quanto imporrà il marito della donna, e il colpevole pagherà attraverso un arbitrato. [23] Ma se segue una disgrazia, allora pagherai vita per vita: [24] occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, [25] bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido.

(Esodo, 21, 12-25; trad. CEI)

La legge sacrale

«Non farete come facciamo oggi qui, dove ognuno fa quanto gli sembra bene»: c'è una comunità che si forma e si consolida — all'inizio di questo “codice deuteronomico” che occupa tutta la parte centrale del libro — e un progetto di gioia da celebrare insieme, dopo aver fissato un luogo per la relazione con Dio, e aver cancellato in esso — e nel cuore — la presenza di ogni altro dio. Una gioia offerta e richiesta a tutti: figli e figlie, leviti e schiavi.

[1] Queste sono le leggi e le norme, che avrete cura di mettere in pratica nel paese che il Signore, Dio dei tuoi padri, ti dà perché tu lo possedga finché vivrete sulla terra.

[2] Distruggerete completamente tutti i luoghi, dove le nazioni che state per scacciare servono i loro dèi: sugli alti monti, sui colli e sotto ogni albero verde. [3] Demolirete i loro altari, spezzerete le loro steli, taglierete i loro pali sacri, brucerete nel fuoco le statue dei loro dèi e cancellerete il loro nome da quei luoghi.

[4] Non così farete rispetto al Signore vostro Dio, [5] ma lo cercherete nella sua dimora, nel luogo che il Signore vostro Dio avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per stabilirvi il suo nome; là andrete. [6] Là presenterete i vostri olocausti e i vostri sacrifici, le vostre decime, quello che le vostre mani avranno prelevato, le vostre offerte votive e le vostre offerte volontarie e i primogeniti del vostro bestiame grosso e minuto; [7] mangerete davanti al Signore vostro Dio e gioirete voi e le vostre famiglie di tutto ciò a cui avrete posto mano e in cui il Signore vostro Dio vi avrà benedetti. [8] Non farete come facciamo oggi qui, dove ognuno fa quanto gli sembra bene, [9] perché ancora non siete giunti al luogo del riposo e nel possesso che il Signore vostro Dio sta per darvi. [10] Ma quando avrete passato il Giordano e abiterete nel paese che il Signore vostro Dio vi dà in eredità ed egli vi avrà messo al sicuro da tutti i vostri nemici che vi circondano e abiterete tranquilli, [11] allora, presenterete al luogo che il Signore vostro Dio avrà scelto per fissarvi la sede del suo nome, quanto vi comando: i vostri olocausti e i vostri sacrifici, le vostre decime, quello che le vostre mani avranno prelevato e tutte le offerte scelte che avrete votate al Signore. [12] Gioirete davanti al Signore vostro Dio voi, i vostri figli, le vostre figlie, i vostri schiavi, le vostre schiave e il levita che abiterà le vostre città, perché non ha né parte, né eredità in mezzo a voi.

Forza della tradizione e arbitrio dei giudici

Sommo esempio di una casta al contempo politica e giuridica, dedita all'amministrazione della giustizia su base orale e tradizionale, i "re" apostrofati da Esiodo (VIII sec. a.C.) sono invitati a emettere «rette sentenze» e a rispettare Dike, figlia di Zeus: un appello alla sanzione divina che è l'unica, esigua forma di controllo in una cultura che ancora non conosce legislazione scritta.

Perse, tu presta ascolto alla Giustizia, non nutrire violenza:
tremenda è la violenza per il povero, ma nemmeno chi è ricco
può facilmente tollerarla, e giace sotto il suo peso,
quando incontra sventure; l'altra strada, che conduce
a ciò che è giusto, è la migliore; vince sulla violenza la Giustizia
quando giunge al suo fine; se rovina, anche lo sciocco impara:
perché subito accorre il Giuramento con sentenze distorte;
e suona il grido di Giustizia, tratta dove la spingono gli

[uomini

mangiatori di doni, che amministrano le leggi con distorte

[sentenze;

e lei li segue in lacrime, attraverso città e terre di popoli,
vestita di caligine, recando sciagure agli uomini
che le hanno dato esilio e ingiustamente l'hanno amministrata.

Ma a chi per cittadini e per stranieri pronuncia rette
sentenze e mai dal giusto si allontana,
prospera è la città, cresce il suo popolo fiorente,
per la terra va Eirene, levatrice di giovani, né mai
decide orrenda guerra Zeus Cronide dalla voce tonante,
né mai la Fame si accompagna a chi segue rette sentenze,
né Ate, ma si godono in banchetti le opere compiute;
la terra offre vivande in abbondanza, e sui monti la quercia
si carica di ghiande sulla cima, e di api al suo interno,
le pecore lanose sono gravi di vello,

le donne generano figli simili ai propri padri:
essi fioriscono di beni, sempre; né sulle navi
s'imbarcheranno, ma la terra ricca di doni dà il suo frutto.

Ma a coloro cui piacciono violenza malvagia e basse azioni,
a loro dà giustizia Zeus Cronide dalla voce tonante:
spesso una città intera soffre pene per un solo malvagio
che commette misfatti e trama immani azioni;
su di loro, dal cielo, grande pena manda il Cronione,
e fame e pestilenza; e ne periscono i popoli,

le donne sono sterili, rovinano i patrimoni
per il volere dell'Olimpio Zeus; altre volte
il loro vasto esercito distrugge, o le mura
o le navi nel mare, per vendetta, il Cronide rovina.
O sovrani, anche voi tenete a mente
questa giustizia; perché qui vicini, fra gli uomini,
gli eterni vigilano su coloro che con torte sentenze
si opprimono l'un l'altro, disprezzando la pena degli dèi.

(Esiòdo, *Opere*, 213-251; trad. di F. Condello)

Maledetti gli ingiusti

Genere profetico tra i più diffusi, qui praticato da un giovane Isaia, la maledizione è altresì opportunità privilegiata di denuncia sociale, di svelamento dello scandalo, di smascheramento dell'ingiustizia. I sei *boi* («guai!») che scandiscono questi fiammeggianti versetti, culminanti nella deflagrazione dell'ira divina, sono altrettanti *j' accuse* lanciati contro i ricchi crapuloni e i sapienti corrotti: «coloro che chiamano bene il male e male il bene [...] che assolvono per regali un colpevole e privano del suo diritto l'innocente».

[8] Guai a voi, che aggiungete casa a casa
e unite campo a campo,
finché non vi sia più spazio,
e così restate soli ad abitare
nel paese.

[9] Ho udito con gli orecchi il Signore degli eserciti:
«certo, molti palazzi
diventeranno una desolazione,
grandi e belli
saranno senza abitanti».

[10] Poiché dieci iugeri di vigna
produrranno solo un bat
e un corner di seme
produrrà un'efa.

[11] Guai a coloro che si alzano presto al mattino
e vanno in cerca di bevande inebrianti
e si attardano alla sera
accesi in volto dal vino.

[12] Ci sono cetre e arpe,
timpani e flauti
e vino per i loro banchetti;
ma non badano all'azione del Signore,
non vedono l'opera delle sue mani.

[13] Perciò il mio popolo sarà deportato
senza che neppure lo sospetti.

I suoi grandi periranno di fame,
il suo popolo sarà arso dalla sete.

[14] Pertanto gli inferi dilatano le fauci,
spalancano senza misura la bocca.

Vi precipitano dentro la nobiltà e il popolo,
il frastuono e la gioia della città.

[15] L'uomo sarà umiliato, il mortale sarà abbassato,
gli occhi dei superbi si abbasseranno.

[16] Sarà esaltato il Signore degli eserciti nel giudizio
e il Dio santo si mostrerà santo nella giustizia.

[17] Allora vi pascoleranno gli agnelli come nei loro prati,
sulle rovine brucheranno i capretti.

[18] Guai a coloro che si tirano addosso il castigo
con corde da buoi

e il peccato con funi da carro,

[19] che dicono: «faccia presto,

acceleri pure l'opera sua,

perché la vediamo;

si facciano più vicini e si compiano

i progetti del Santo di Israele,

perché li conosciamo».

[20] Guai a coloro che chiamano

bene il male e male il bene,

che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre,

che cambiano l'amaro in dolce e il dolce in amaro.

[21] Guai a coloro che si credono sapienti

e si reputano intelligenti.

[22] Guai a coloro che sono gagliardi nel bere vino,

valorosi nel mescolare bevande inebrianti,

[23] a coloro che assolvono per regali un colpevole

e privano del suo diritto l'innocente.

[24] Perciò, come una lingua di fuoco divora la stoppia

e una fiamma consuma la paglia,

così le loro radici diventeranno un marciume

e la loro fioritura volerà via come polvere,

perché hanno rigettato la legge del Signore degli eserciti,

hanno disprezzato la parola del Santo di Israele.

[25] Per questo è divampato

lo sdegno del Signore contro il suo popolo,

su di esso ha steso la sua mano per colpire;

hanno tremato i monti,

i loro cadaveri erano come lordura

in mezzo alle strade.

Con tutto ciò non si calma la sua ira

e la sua mano resta ancora tesa.

(*Isaia*, 5, 8-25; trad. CEI)

Leggi aperte a tutti

Prima e ultima formulazione complessiva della legge romana, sino a Giustiniano, le *Leggi delle XII Tavole* (metà del V sec. a.C.), a dispetto della arcaicità di lingua e contenuti, rappresentarono, in quanto scritte ed esposte pubblicamente (contrariamente alle «leggi dei re», di tradizione orale), un passo fondamentale nella crescita della Repubblica. Almeno fino al I sec. a.C., le *XII Tavole* erano presenti, quasi “libro di testo”, sui banchi di scuola.

Tavola I

[1] Se qualcuno cita una persona in giudizio, <quella vi si rechi>. Se non vi si reca, il primo chiami anzitutto dei testimoni, poi la arresti.

[2] Se quella tenta raggiri o vuole scappare, su di lei si gettino le mani.

[3] Se morbo o vecchiaia sono di impedimento, [chi la cita] le fornisca un animale da soma; se quella non lo vorrà, egli non dovrà allestire il carro.

[4] Di un possidente, un possidente sia il garante; di un proletario il garante sia chi vuole.

[6] Se le parti in causa vengono a un accordo, il giudice lo proclami.

[7] Se non vengono a un accordo, in un luogo pubblico o nel foro, entro il mezzogiorno, per sommi capi, presentino la causa. Siano entrambi presenti e parlino entrambi.

[8] Dopo il mezzogiorno, la lite sia risolta a favore di chi è presente.

[9] Se entrambi sono presenti, il tramonto del sole sia il tempo limite per il processo.

Tavola II

[3] La persona a cui vien meno un testimone, ogni due giorni si rechi davanti alla sua casa e lo chiami a gran voce.

Tavola III

[1] Per un debito riconosciuto o per una questione giudicata secondo il diritto siano dalla legge concessi trenta giorni.

[2] Quindi, in seguito, si proceda a gettare le mani sopra il colpevole. Lo si porti in giudizio.

[3] Se non obbedisce alla sentenza o se nessuno in giudizio si fa garante per lui, il creditore lo conduca con sé, lo leghi con catene o con ceppi di almeno quindici libbre, o, se vuole, ancor più pesanti.

[4] Se vorrà, il debitore vivrà del suo. Se non vive del suo, [chi lo terrà in catene] gli dia ogni giorno una libbra di farro. Se vorrà, gliene dia di più.

[6] All'avvento del terzo giorno di mercato i creditori lo faranno a pezzi. Se taglieranno di più o di meno, ciò sia senza colpa.

[7] Contro uno straniero il diritto di rivendicare <non cada> mai in prescrizione.

Tavola IV

[2] Se un padre per tre volte ha venduto il proprio figlio, si ritenga il figlio libero dal padre.

Tavola VIII

[2] Se una persona ferisce a un'altra le membra, e con essa non viene a un accordo, si applichi la legge del taglione.

[3] Se con le mani o un bastone qualcuno rompe <o ferisce> un osso a un uomo libero, paghi una penale di 300 assi; di 150, se a uno schiavo.

[4] Se qualcuno fa male [a un altro], la penale sia fissata in 25 [assi].

[8b] Non si attirerà con sortilegi il raccolto altrui nel proprio campo.

[12] Se qualcuno compie un furto nottetempo, chi lo uccide uccide secondo la legge.

[16] Chi muove accuse per un furto non flagrante, <domandi il doppio del danno>.

[21] Il patrono che imbroglia il suo protetto sia considerato maledetto.

[22] Colui che si è lasciato chiamare come teste o che è arbitro, se non pronuncia la sua testimonianza, sia ritenuto falso e inattendibile.

Tavola IX

[1] Non si avanzino proposte di legge che interessino singole persone.

[2] Non si emanino leggi che riguardino la vita di un cittadino, se non attraverso l'assemblea plenaria di chi fu collocato nelle liste della cittadinanza.

[3] Il giudice o l'arbitro, legittimamente assegnati, e riconosciuti colpevoli di aver accettato denaro per esprimere il giudizio, sono puniti con la morte.

(XII Tavole, 1, 1-4, 6-9; 2, 3; 3, 1-4, 6-7; 4, 2;
8, 2-4, 8b, 12, 16, 21-22; 9, 1-3; trad. di B. Pieri)

Antigone e Ismene

Nel prologo dell'*Antigone* di Sofocle (442 a.C.), la protagonista e la sorella Ismene si confrontano in un dialogo che evidenzia il loro irriducibile contrasto: la prima, aristocraticamente decisa a seguire soltanto l'amore che la lega alla memoria del fratello Polinice; la seconda, incapace di far violenza alla «volontà comune», depositata nel *kerygma* («decreto») di Creonte, che vieta la sepoltura di Polinice. Sullo sfondo, il passato obbrobrioso e sanguinoso di Edipo e Giocasta, rievocato da Ismene.

ANTIGONE Sorella mia, vera sorella, Ismene,
dei tanti mali che Edipo ha lasciato, vorrà Zeus
risparmiarne uno almeno a noi due sopravvissute?
Perché non c'è dolore né disgrazia,
né infamia né vergogna, nulla in cui
non riconosca un male che già abbiamo
sofferto. E ora cos'è questo che dicono,
questo decreto che il sovrano impone
a tutta la città? Lo sai, hai sentito? O non avverti
che il male dei nemici minaccia i nostri cari?

ISMENE Non una voce, Antigone, dei nostri
cari, né dolce né penosa, non una voce dacché siamo sole,
noi due, prive dei nostri due fratelli:
morti in un solo giorno, l'uno al colpo
dell'altro. Ma da quando si è dispersa, questa notte,
l'armata degli Argivi, io non so nulla:
nulla che mi dia gioia o sofferenza.

AN. Ne ero sicura, e qui, fuori di casa,
ti ho chiamata per questo: perché tu sola udisti.

Is. Che cosa c'è? Lo vedo: un pensiero ti tormenta.

AN. Uno solo dei nostri due fratelli
Creonte onora d'un sepolcro; e spregia l'altro, insepolto:
non è forse così? Giudica Eteocle
secondo giusta legge: e sotto terra
l'ha deposto, onorato fra i defunti.
Ma Polinice, il suo corpo straziato,
— dicono — ha imposto alla città che mai
nessuno lo raccolga in una tomba, nessuno gli dia lacrime,

che lo si lasci senza un pianto, senza un sepolcro: scorta di carne cara ai corvi, che lo osservano, e hanno fame. Così decreta il nobile Creonte:
per te e per me decreta — sì, per me.
E presto sarà qui, verrà a ripeterlo
chiaro, per chi non sa; e non scherza, dicono,
perché chi oserà infrangere il divieto,
morte, dice la legge: pubblica morte per lapidazione.
E questo è tutto. Presto mostrerai se tu sei nata nobile;
o se, contro il tuo sangue, non sei che una vigliacca.

Is. Ma ormai, sorella mia, se siamo a questo,
cosa importa, qualsiasi cosa io faccia?

AN. Vedi se vuoi soffrire, e agire, insieme a me.

Is. Qual è il pericolo che vuoi affrontare? A cosa stai pensando?

AN. Unirai le tue mani alle mie mani, solleverai quel corpo?

Is. Tu intendi seppellirlo? Ma alla città è vietato.

AN. È mio fratello, è il tuo, che tu lo voglia o no:
che l'ho tradito non si dirà mai.

Is. Disperata, contro la decisione di Creonte?

AN. Separarmi dai miei non gli è permesso.

Is. Ah, sorella, ma pensa nostro padre,
l'odio e l'onta in cui è morto
per le sue colpe — e a lui toccò scoprirle — entrambi
gli occhi feriti dalle proprie mani,
e poi la madre, moglie — entrambe: madre e moglie —
che strazia la sua vita nella stretta di un cappio,
e poi i fratelli, due, in un solo giorno,
che si danno la morte, l'uno all'altro,
disperati: due colpi, un solo fato che si compie.
E bada, ora, noi due, rimaste sole,
quanto peggiore ci sarà la morte, se forzando la legge
trasgrediremo volontà o potere di chi comanda.
E poi pensa anche questo: siamo nate
donne, incapaci di affrontare gli uomini;
siamo soggette a chi è più forte, e questi
ordini, e altri ancor più dolorosi, noi dobbiamo accettarli.
Io sconsiglio chi è morto

che sappia perdonarmi, perché non ho altra scelta:
a chi comanda, io obbedirò. Varcare
i propri limiti non ha alcun senso.

AN. Io non intendo chiedere: e nemmeno
se vorrai agire io accetterò il tuo aiuto.
Sii quello che vuoi essere. Per me,
io gli darò una tomba. Lo farò, morirò: è per me un onore.
E giacerò con lui: con lui che amo,
riamata, e la mia colpa sarà sacra. Perché ai morti
dovrò essere cara ben più a lungo che ai vivi:
in mezzo a loro giacerò per sempre. Se tu lo vuoi,
disprezza ciò che onorano gli dèi.

Is. Non lo disprezzo: ma non so violare
la volontà comune.

AN. Cerca il pretesto che ti pare. Io andrò, alzerò una tomba
per mio fratello, che amo.

Is. Ho paura per te, molta paura.

AN. Non temere per me, salva te stessa.

Is. Ma a nessuno rivela questo tuo
piano: nascondilo; io non dirò nulla.

AN. Gridalo, anzi! Mi sarai più odiosa
se taci: danne a tutti la notizia.

Is. Tu ti infiammi; ma ciò che pensi agghiaccia.

AN. Ma chi deve, mi approva: questo so.

Is. Se riuscirai; ma tu desideri ciò che è impossibile.

AN. Bene: se non ne avrò la forza, cederò.

Is. L'impossibile è meglio abbandonarlo fin dall'inizio.

AN. Se parlerai così mi verrai in odio:
verrai in odio a chi è morto, come meriti.
Ma lascia che io e la mia cattiva scelta
soffriamo queste orrende conseguenze; niente di così orrendo
da non morire, almeno, con onore.

Is. Tu va', se così hai scelto. Ma questo, almeno, sappi:

ti comporti da folle; ma sei cara ai tuoi cari, come meriti.

(Sofocle, *Antigone*, 1-99; trad. di F. Condello)

La legge di Creonte

Creonte è il nuovo sovrano, dopo la rovina che ha travolto entrambi i figli di Edipo; egli dispone misure durissime: Eteocle, il difensore della città, sarà sepolto con tutti gli onori; Polinice, il traditore, sarà condannato a giacere insepolto. Perché — spiega Creonte — lo Stato è sopra tutto: e solo entro uno Stato ha senso la *philia* («amicizia») che rinsalda i rapporti fra gli individui; e come non esistono individui senza Stato, così, contro lo Stato, non può darsi legame fra individui.

CREONTE Uomini, la città è di nuovo in piedi: grazie agli dèi, che per tanta tempesta l'hanno tratta.

Io vi ho inviato i miei messi, e qui in segreto vi ho convocati. Perché sempre, lo so, voi veneraste l'autorità sovrana del re Laio; quando Edipo reggeva la città,
< voi gli foste fedeli >

e dopo la sua morte, vicino ai loro figli voi rimaneste con animo fermo.

Ed ecco, poiché loro sono morti

— doppia sorte d'un giorno, piaga data e riavuta, orrendo fratricidio —

ora ho pieno potere, il trono è mio, per la stirpe che lega me a quei morti.

Impossibile sapere fino in fondo il cuore, l'anima,

la volontà di un uomo, prima che egli

sia provato alla prova del potere

e della legge. Perché, per me, chi tiene una città

e non sa scegliere per il suo meglio

e resta a bocca chiusa, intimorito,

ecco un uomo spregevole: così penso da sempre.

E chi più della patria, della propria

patria, stima un amico, ecco un uomo da nulla, dico io.

Mi guardi Zeus, che tutto vede, sempre: e sappia

che mai potrò tacere, vedendo la rovina

che assale i cittadini — rovina e non salvezza —

né potrò dirmi amico chi è nemico

della patria: so bene che la patria

è la nostra salvezza; quando essa naviga dritta e salda,

solo allora possiamo avere amici.

Queste, per me, le leggi: con esse farò grande la città.

E ora leggi sorelle a queste ho proclamato
ai cittadini; parlo dei figli di Edipo.
Eteocle è morto difendendo questa
città, valoroso di lancia, sempre:
abbia il riparo d'una tomba, e tutti i riti
che giungono, laggiù, ai morti migliori;
suo fratello, il suo sangue, Polinice,
che la patria, gli dèi della sua stirpe
volle mettere a fuoco — tornava dall'esilio —
a fuoco tutti quanti: lui che volle
versare il proprio sangue, e condurre schiavi gli altri:
a costui — lo proclamo alla città —
nessuno dia una tomba né una lacrima:
lo si lasci insepolto, carne ai corvi
e ai cani, vista orrenda a chi lo guarda.
Questo ho deciso. Mai, davanti a me,
chi merita disprezzo avanzerà in onore i giusti.
Ma chiunque avrà a cuore la città, che sia morto
o che viva, da me avrà pari onore.

(Sofocle, *Antigone*, 162-210; trad. di F. Condello)

L'uomo, tremenda meraviglia

Creonte ha enunciato la sua legge, quando una guardia reca la notizia inattesa: qualcuno ha tentato di seppellire Polinice. Dinanzi al precipitare dell'azione, il Coro innalza il primo, celeberrimo stasimo e inneggia all'uomo, essere sopra tutti *deinos*, «meraviglioso» e insieme «tremendo»: un canto che in età contemporanea ha affascinato poeti e filosofi, che in esso hanno creduto di sentire schiusa — rivelazione aurorale e definitiva — l'essenza umana, stretta fra l'impulso al superamento di ogni limite e la misura imposta dal vivere associato e dalla legge.

CORO Molte le meraviglie, ma nessuna
tremenda come l'uomo:

egli valica il mare bianco ai colpi
di tramontana, passa sul tumulto
dell'onda che si frange:
egli la dea più grande — Terra eterna
e infaticabile — affatica al volgere
degli anni, solca al giro degli aratri
sospinti dalla stirpe dei cavalli:

la specie dei volatili leggeri,
le genti delle fiere
selvagge, la natura
marina dell'Oceano egli irretisce
nella spira di trappole ritorte,
l'uomo ingegnoso: e domina con l'arte
la belva che va libera sui monti
e costringe il puledro dalla folta
criniera al giogo che rinserra il collo
e l'instancabile toro montano.
E parola e pensiero
di vento e desiderio di politica
egli ha appreso da solo: egli ha imparato
come sottrarsi, sotto il cielo, ai dardi
grandinanti d'inverni inospitali,
pieno di mezzi, sempre: senza mezzi
nulla affronta che venga dal futuro;
solo dall'Ade
non ha trovato fuga,

egli che ha escogitato ogni rimedio
per mali irrimediabili.

E oltre ogni speranza, egli ha il sapere
della tecnica: e segue il male o il bene,
ora l'uno ora l'altro.

Se insieme ha leggi patrie
e giustizia giurata degli dèi,
egli è grande dinanzi alla città.

Non ha città colui che per audacia
pratica il male:

e mai mi sia compagno
di focolare, mai mi sia concorde
chi così agisce.

(Sofocle, *Antigone*, 332-374; trad. di F. Condello)

Il diritto di Antigone

Sorpresa dalle guardie di Creonte a officiare i riti funebri per Polinice, Antigone è catturata e condotta dinanzi al sovrano. Certa di sé e a tratti spavalda, la ragazza oppone alle effimere leggi della città le «incrollabili» norme degli dèi, gli *agrapta nomima* («leggi non scritte») che fondano — ma al contempo minacciano — l'ordine costituito della *polis*. Momento culminante della tragedia, il dialogo fra Antigone e Creonte sintetizza il dilemma che oppone diritto e legge, giustizia e legislazione positiva, in un'antitesi irrisolta che non cesserà di provocare — fra partigiani di Antigone e partigiani di Creonte — il pensiero giuridico occidentale.

CREONTE Ehi tu, che abbassi il capo, dico a te:
ammetti o neghi di aver fatto questo?

ANTIGONE Dichiaro che l'ho fatto e non lo nego.

CR. [...] Tu dimmi, svelta, senza farla lunga:
conoscevi il decreto che vieta ciò che hai fatto?

AN. Lo conoscevo, certo. Era chiarissimo.

CR. Eppure hai osato infrangere le leggi?

AN. Non è Zeus che ha dettato queste leggi
per me, né la compagna degli dèi
inferi, la Giustizia, ha mai fissato tali leggi fra gli uomini,
né crederò tanto potenti i tuoi
proclami, da permettere che un uomo — un mortale —
travalichi le leggi degli dèi,
leggi incrollabili, leggi non scritte: no, non sono
leggi d'oggi o di ieri, ma vigono da sempre:
nessuno sa da quando siano apparse.
Di tali norme non avrei voluto rispondere agli dèi
per timore di volontà mortale.
Sapevo di morire, lo sapevo.

Sarei morta anche senza il tuo proclama. E se io muoio
prima che sia il mio tempo, io dico: è buon guadagno,
perché chi, come me, vive fra tanti
dolori, cos'altro avrà, morendo, che un guadagno?
Che tocchi proprio a me questo destino
non mi dà alcun dolore. Ma se colui che è nato da mia madre

avessi sopportato di lasciare insepolto, questo sì mi avrebbe addolorata; di ciò che ora mi accade non mi dolgo. E se credi che ora, io, compia follie, forse la mia follia la devo a un folle [...].

CR. Ma sappi che i pensieri troppo duri rovinano per primi; e il ferro più tenace, temprato al fuoco fino a irrigidirsi, lo vedrai spesso infranto, fatto a pezzi; basta un piccolo morso per frenare i puledri focosi; e non si può permettere pensieri eccelsi chi è soggetto ad altri. Costei sapeva bene di commettere un delitto, d'infrangere le leggi stabilite. E ora lei — secondo oltraggio — le ha infrante e se ne vanta; le ha infrante, e le deride. Ah, ma non sarei uomo — uomo sarebbe lei — se godesse impunita di questo suo successo. Mi sia pure nipote, o anche più intima di chiunque fra i miei levi preghiere al dio della mia casa, né lei né sua sorella scanseranno la più penosa delle sorti [...].

AN. Mi hai catturata, ora mi ucciderai. Che cosa cerchi ancora?

CR. Nulla di più. Adesso che ho questo, ho tutto.

AN. E cosa aspetti allora? Nulla, dei tuoi discorsi, condivido né voglio condividere. E quanto a te, nulla puoi condividere dei miei. Ma avrei potuto forse conseguire gloria più luminosa di questa, dare tomba a mio fratello? E tutti, qui, sarebbero d'accordo — ne sono certa — se la paura non li ammutolisce. Ma fra le tante gioie del potere è dire e fare quello che si vuole.

CR. Tu sola, fra i Tebani, la vedi in questo modo.

AN. Anche loro la vedono così: tacciono per piacerti.

CR. D'essere così sola, tu non provi vergogna?

AN. Nulla di vergognoso, se si onora la propria stessa carne.

CR. Non era tuo fratello chi è morto per combatterlo?

AN. Anche lui mio fratello, mio per padre e per madre.

CR. Perché pratici riti che lo offendono?

AN. Nemmeno lui, che è morto, ti darebbe ragione.

CR. Oh sì, se tu l'onori al pari di quell'empio!

AN. Non è morto uno schiavo, ma un fratello.

CR. Ma per abbattere questa città! L'altro gli si opponeva.

AN. Ti piaccia o no, queste sono le leggi care agli Inferi.

CR. Non che il giusto e l'ingiusto godano pari onori!

AN. E se laggiù fosse pietà anche questa?

CR. Nemmeno morto mi sarà mai caro il mio nemico.

AN. Solo l'amore io posso condividere, non l'odio.

CR. Se vuoi l'amore, amali, ora che stai per scendere laggiù; mai, finché io vivo, comanderà una donna.

(Sofocle, *Antigone*, 441-525; trad. di F. Condello)

«Non è città quella di un solo uomo»

Avuta notizia della condanna a morte comminata ad Antigone, sua promessa sposa, Èmone, figlio di Creonte, tenta di ridurre il padre alla ragione. Ma il sovrano, che identifica la propria volontà con la legge della *polis*, appare sordo tanto agli argomenti del figlio, quanto alla silenziosa protesta dei sudditi. L'incapacità di mediare fra diritto e legge condurrà la famiglia di Creonte alla rovina: le parole con cui Èmone si congeda annunciano il suicidio imminente del giovane principe.

CREONTE Ragazzo, hai udito la sentenza che condanna la tua futura sposa, e vieni colmo d'odio per tuo padre? O io ti resto caro qualunque cosa faccia?

EMONÈ Padre, è a te che io appartengo. Tu mi guidi, tu sai che cos'è bene, e a quel bene io mi adeguo. E nessun matrimonio potrà mai valere più della tua salda guida.

CR. Ecco, ragazzo, ecco il principio da tenersi in cuore: la volontà di un padre è sopra tutto. Perciò i padri si augurano figli obbedienti, da avere in casa propria, perché ricambino il male al nemico e onorino l'amico insieme al padre. Ma chi genera figli che non giovano, cos'altro dire? Pene ha generato per sé, e per i nemici gran risate. E mai, ragazzo, perdere la testa per il piacere che ti dà una donna; questo devi aver chiaro: che è gelido l'abbraccio di una moglie pessima in casa propria. Esiste forse peggiore danno che un nemico in casa? Rigettala da te, come nemica: e lascia che si trovi qualcuno da sposare giù all'Inferno. Io l'ho colta sul fatto che mi disobbediva: lei e nessun altro in tutta la città; di fronte alla città io non farò figura di bugiardo: la ucciderò. Canti i suoi inni a Zeus protettore del sangue: se lascerò che i miei vivano senza legge, così faranno certo anche gli estranei.

Colui che nei suoi affari appare giusto,
tale parrà al cospetto del suo popolo;
ma chi supera il limite e violenta
le leggi o vuol dar ordini a chi regna,
non avrà mai, da me, nessun elogio:
si sceglie un capo, la città, ed è lui
che va obbedito in ogni cosa, sempre, giusta o ingiusta che sia.
Un uomo simile, ne sono certo,
sa comandare bene: e vuol bene obbedire,
e in mezzo al turbine della battaglia resta fermo al suo posto,
è un compagno fedele e valoroso.
Non c'è male più grande del disordine,
che perde le città, mette sossopra
le nostre case, e delle lance amiche
rompe in fuga le file; ma saper obbedire
salva, dei vincitori, molte vite.
Perciò devi difendere i principi
dell'ordine e mai cedere a una donna:
meglio, se è inevitabile, darsi per vinti a un uomo,
e non si dirà mai che una donna ci supera [...].

EM. Padre, gli dèi donano all'uomo il senno:
e del senno non c'è bene più grande.
Che tu abbia torto a dire ciò che dici,
io non potrei, non saprei dirlo mai.
Ma forse esiste anche un'altra ragione.
Tu non potresti mai osservare tutto
ciò che si dice, che si fa e si critica,
con parole che non ti piacerebbero:
fa paura, il tuo sguardo, al cittadino.
Invece, là nell'ombra, io sento tutto:
e sento quanto piange, la città,
per questa giovane: che è la più nobile,
dicono, delle donne, e che non merita
morte per il più nobile dei gesti:
lei non volle permettere che il suo
stesso fratello, morto fra le stragi,
rimanesse insepolto, o che il suo corpo
fosse sconciato da cani o da uccelli:
non merita, costei, il massimo onore?
Questa è la voce che serpeggia, oscura,
silenziosa. A me, padre, il tuo successo
sta a cuore più di ogni altra cosa; gloria,
prosperità di un padre: c'è forse, per i figli,

ornamento migliore? E la gloria dei figli, per un padre?
Ma non serbare, padre, un solo, irremovibile pensiero:
che giusto è il tuo parere e nessun altro.

Chi crede d'essere l'unico saggio,
d'avere lingua o senno sopra tutti,
prendilo, frugalo: ci trovi il vuoto.
E se anche si è sapienti, non c'è nulla di male
a lasciarsi convincere, a desistere.

Vedi: dov'è impetuosa la corrente,
gli alberi che si flettono conservano la chioma indenne;
gli alberi che si oppongono, muoiono sradicati.
Chi governa una nave e tende sempre
la scotta e non l'allenta, si rovescia, e va a banchi sommersi.
Rinuncia alla tua rabbia, mostra che sai cambiare.
Se appena un briciolo di senno ho anch'io,
pur così giovane, ti dico: niente
è meglio che abbondare di saggezza;
ma se non è così — accade di rado —
si impari da chi parla con ragione [...].

CR. Io, alla mia età, dovrò sentirmi dire
da un ragazzino cos'è giusto fare?

EM. Niente d'ingiusto. E se io sono giovane
tu guarda ai fatti, non alla mia età.

CR. «I fatti»: cioè onorare i rivoltosi?

EM. Mai chiederei di dare onori agli empi.

CR. Non è presa, costei, da questo morbo?

EM. Il popolo di Tebe non la pensa così: la città è unanime.

CR. Mi dirà la città quel che devo ordinare?

EM. Vedi? Parli anche tu come un ragazzo.

CR. Per chi, se non per me, dovrei mai governare questa terra?

EM. Non è città quella di un solo uomo.

CR. Di chi è mai la città, se non di chi la guida?

EM. Regnare, tutto solo, su un deserto: questo faresti bene.

CR. (*al Coro*) È un alleato della donna, pare.

EM. Se tu sei donna: perché sei solo tu che mi stai a cuore.

CR. Per questo, maledetto, tu giudichi tuo padre?

EM. Io ti vedo commettere ingiustizie.

CR. Ingiustizie, se onoro il mio potere?

EM. Nessun onore, se calpesti gli onori degli dèi.

CR. Ho disgusto di te: sei inferiore a una donna!

EM. Nulla di vergognoso puoi imputarmi.

CR. Parli sempre in difesa della donna.

EM. Di me, di te, degli dèi sotterranei.

CR. Ma non la sposerai: non viva, almeno.

EM. Lei morirà; e morendo darà morte.

CR. Sei audace al punto di minacciare?

EM. Replico alle sciocchezze: è una minaccia?

CR. Tu sei fuori di senno: tornerai in te soffrendo.

EM. Se non fossi mio padre, direi che tu sei un pazzo.

CR. Sei schiavo di una donna: smetti di infastidirmi!

EM. Tu vuoi parlare, senza udire risposta.

CR. Davvero? In nome dell'Olimpo, sappilo:

ti pentirai dei tuoi continui insulti.

Portate fuori quell'odiosa donna: sotto i suoi occhi, subito, dovrà morire, qui, alla presenza del promesso sposo!

EM. No, questo no, non crederlo neppure:

non morirà davanti a me, né tu

mi vedrai un'altra volta; resta qui a delirare

con chi, dei tuoi, asseconda il tuo delirio.

(Sofocle, *Antigone*, 632-765; trad. di F. Condello)

Il congedo di Antigone

Il Coro dei cittadini tebani, che ha assistito impotente al precipitare degli eventi, prorompe in un grido di dolore alla vista di Antigone, condotta all'antro — «talamo» e «tomba» insieme — dove sarà murata viva, secondo la condanna di Creonte. E Antigone, in dialogo lirico con lo stesso Coro, lamenta la propria sorte e ribadisce le proprie ragioni di giustizia.

CORO Ma ecco, anch'io mi trovo
condotto fuori legge, a questa vista;
e non trattengo i fiotti delle lacrime,
vedendo Antigone condotta al talamo
che è il giaciglio di tutti.

ANTIGONE Guardate, cittadini della mia
patria, guardatemi: intraprendo l'ultimo
cammino, guardo l'ultima
luce del sole,
non ci sarà altra volta: Ade, il giaciglio
di tutti, mi conduce
viva alla sponda d'Acheronte, senza
destino d'imenei, senza che un inno
risuoni alle mie nozze: ad Acheronte
io vado sposa.

Co. Piena di gloria, degna d'ogni lode
non vai forse al recesso dei defunti?
Non t'hanno presa malattie mortali,
né hai avuto in cambio colpo di spada,
ma tu, legge a te stessa, sola viva
fra gli uomini discendi in fondo all'Ade.

AN. Di morte penosissima, ho sentito,
è morta la straniera
frigia, figlia di Tantalo, sull'alto
del Sipilo: la pietra ha germogliato
come un'edera forte e l'ha domata;
e piovve la consumano
— così dice la voce —
e gelo senza fine,
e versa dalle ciglia sempre in pianto

lacrime sulle rocce; ora un destino
non diverso mi spegne.

Co. Ma Niobe era una dea, figlia di dèi:
noi siamo uomini, figli di uomini;
e tuttavia, morendo, è gloria grande
patire sorte pari ai semidei,
patirla in vita, e in morte.

AN. Ah, si ride di me! Perché — nel nome
dei patri dèi —
non aspetti che io muoia, ma m'insulti
ora che ancora vivo?
O città, o cittadini
ricchissimi, o fontane
di Dirce, o bosco sacro
di Tebe dai bei carri, qui, venite
testimoni: guardate, senza un pianto
dei miei cari, per leggi come queste
io mi dirigo all'antro sepolcrale
di una tomba inaudita:
né < morta > in mezzo ai morti,
me disperata, io abiterò, né viva
in mezzo ai vivi.

Co. Giunta al limite estremo dell'audacia,
contro l'eccelso seggio di Giustizia
ti sei abbattuta, o figlia!
Paghi certo una colpa di tuo padre.

AN. Tu nomini le pene
per me più dolorose:
il fato sempre vivo di mio padre
e della nostra stirpe,
tutta quanta,
dei gloriosi Labdacidi!
Ah, materne disgrazie
delle nozze, gli amplessi di mia madre
disgraziata, con mio — suo figlio — padre!
Da quali genitori sono nata!
Torno da loro, maledetta, senza
nozze, torno da loro.
Matrimonio dannato,
fratello mio: mi uccidi,
tu morto, ancora viva!

CO. Compiere un voto è certo devozione,
ma il potere — per chi vuole il potere —
non si può trasgredire, in nessun modo.
La tua ferma passione ti ha perduta.

AN. Senza una lacrima, senza un amico,
senza uno sposo, io disperata sono
condotta per la via che ormai mi è aperta.
Mai più lo sguardo sacro
di questa luce mi sarà concesso
vedere. La mia morte illacrimata
non avrà il pianto di nessun amico. (*Entra Creonte*)

CR. Ma come, non sapete che dinanzi alla morte
nessuno smetterebbe di versare gemitì e pianti?
Trascinatela via immediatamente, e rinchiudetela
nel buio di una tomba, come ho detto:
e lasciatela sola, abbandonatela, sia che debba morire
sia che le tocchi vivere laggiù, sepolta:
noi, per quanto riguarda questa donna, siamo innocenti;
e in questo mondo non avrà più casa.

AN. Tomba, stanza nuziale, sotterranea
dimora, guardia eterna, dove io vado
per raggiungere i miei, che laggiù, quasi tutti,
ha raccolto Persefone fra i morti.
Scendo per ultima, scendo umiliata come nessun altro,
prima che sia trascorsa la vita che ho da vivere.
Io sto arrivando, e spero fortemente
che mi riveda volentieri mio padre, e tu,
madre, e anche tu, fratello caro,
perché con le mie mani, quando voi siete morti,
vi ho lavati, ho composto i vostri corpi,
vi ho offerto l'acqua sacra; ma ora, Polinice, per aver ricoperto
il tuo corpo, ecco io pago questo prezzo.
Eppure — sa chi ha senno — io ti ho onorato come dovevo.
[...] Ma Creonte la giudica una colpa,
un atto intollerabile, fratello.
E ora mi ha in pugno, mi trascina via,
inesperta di talamo, di nozze, senza aver conosciuto
sorte di moglie, gioia
di figli da nutrire: sola, senza un amico, disperata
scendo viva alle case delle ombre.
Quale norma divina ho trasgredito?
Ma perché devo ancora

rivolgermi agli dèi?

Perché chiamare aiuto? Per amore del sacro ho guadagnato fama di sacrilega.

Se questo è bene agli occhi degli dèi,
posso soffrire e ammettere la colpa.

Ma se la colpa è di costoro, soffrano
più di quanto, contro giustizia, fanno soffrire me.

[...] O città dei miei padri,
terra di Tebe, dèi progenitori,
mi trascinano via: non c'è più tempo.
Guardate bene, voi, governanti di Tebe:
l'ultima erede della stirpe regia,
quanto soffre, e per mano di chi soffre,
perché al sacro lei ha reso sacri onori.

(Sofocle, *Antigone*, 801-943; trad. di F. Condello)

Il congedo di Creonte

Antigone, sepolta viva, ha scelto il suicidio; Èmone, che si è lasciato seppellire con lei, non desidera altro che unirsi alle «nozze infernali» della ragazza: e inutilmente Creonte, dopo un drammatico dialogo con l'indovino Tiresia, tenta di distogliere il figlio dai suoi propositi di suicidio. Il racconto degli ultimi, precipitosi eventi è affidato a un messo, che della duplice morte informa il Coro e la madre di Èmone, Euridice; alla notizia, anche Euridice si toglie la vita. Quando Creonte ritorna sulla scena, prostrato per la morte del figlio, apprende del nuovo, terribile lutto: e ormai non c'è più il tempo per ravvedersi, ma solo per riconoscere un «destino impossibile». Perché le grandi colpe — commenta il Coro — procurano grandi pene, e insegnano, ma tardi, la «saggezza» (*phronein*).

CREONTE Ah no, no, mai su nessun altro uomo
ricadrà tutto questo: mia è la colpa.
Sono io che ti ho ucciso: io, disgraziato,
io ti ho ucciso: è così. Servi, vi prego,
trascinatemi via, fatelo presto: toglietemi di qui,
io non sono che un nulla.

CORO Comandi bene, se v'è un bene nei mali.
Meglio sia breve il male che ci opprime.

CR. Che venga, venga sùbito,
che appaia adesso, qui, di tante sorti
l'ultima, la più bella: e che mi rechi
il mio ultimo giorno. Venga, sùbito,
che io non debba vedere altro domani.

Co. Tutto questo sarà. Serve occuparsi
dei cadaveri, ora. Di tutto il resto avrà cura chi deve.

CR. Questo è il mio desiderio: e l'ho invocato.

Co. Non invocare nulla, perché al male
destinato nessuno si sottrae.

CR. Ma si trascini via quest'uomo inutile,
quest'uomo, figlio mio, che ti ha ammazzato senza volerlo;
e te, anche te, oh mio dio, e non so più chi

guardare, di voi due, dove rivolgermi. Perché tutto è dissolto
qui, di fronte ai miei occhi: mi ha assalito
un destino impossibile.

Co. La saggezza è il principio della vita
felice. In nulla mai bisogna offendere
gli dèi. Grandi parole
grandi dolori rendono ai superbi
e insegnano,
nel tempo, la saggezza.

(Sofocle, *Antigone*, 1317-1353; trad. di F. Condello)

A ciascuno il suo *nomos*

Un *nomos* era per i Greci un insediamento umano, un'usanza, una tradizione patria, una norma che diviene legge, una legge che diviene principio universale. Ed è proprio su questa polisemia che gioca Erodoto (seconda metà del V sec. a.C.), nell'illustrare — orgoglioso del suo sapere etnologico — quell'attaccamento "naturale" di ogni popolo alle proprie tradizioni patrie (*nomoi*) contro cui si scontrava il velleitario ecumenismo del "folle" Cambise; ed è per questo che il divertito apologo si conclude con la citazione — che a noi moderni pare ormai una forzatura semantica — di un famoso verso di Pindaro (fr. 169a, 1 M.), per cui la «legge naturale» (ancora *nomos*) è «re di tutte le cose» (*panton basileus*).

Mi sembra perciò chiaro, sotto ogni punto di vista, che Cambise fosse gravemente impazzito: perché diversamente non avrebbe preso a deridere le tradizioni religiose e civili. Se infatti si rivolgesse a tutti gli uomini l'invito a scegliersi le tradizioni migliori tra tutte le tradizioni esistenti, ciascuno, dopo un attento esame, sceglierebbe le proprie. Così tradizionale è infatti la convinzione, radicata in ciascuno, che le proprie tradizioni siano di gran lunga le migliori. Non è dunque ragionevole, se non per un pazzo, mettere in ridicolo questioni così importanti. E che questa tradizionale convinzione circa le tradizioni sia radicata in tutti gli uomini, lo si può rilevare anche da molti altri indizi, tra cui, in particolare, anche quello che segue. Durante il suo regno, Dario convocò i Greci che aveva a sua disposizione e chiese loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a cibarsi dei propri padri morti: e quelli risposero che non avrebbero fatto ciò a nessun prezzo. Poi Dario convocò quegli Indiani detti Callati, che sono soliti inghiottire i genitori, e chiese loro — alla presenza dei Greci, che seguivano quanto si diceva grazie a un interprete — a quale prezzo avrebbero accettato di cremare nel fuoco i propri padri defunti: ma quelli levarono alte grida, pregandolo di tacere. A tal punto sono radicate queste tradizionali convinzioni. E a me pare che Pindaro avesse piena ragione di dire, in versi, che «il *nomos* è re di tutte le cose».

(Erodoto, *Storie*, 3, 38; trad. di C. Neri)

Le tre costituzioni

Dopo la morte di Cambise (522 a.C.) e sette mesi di governo dei sacerdoti egiziani (i Magi), tre dei dignitari persiani artefici della rivolta contro il clero tengono un singolare dibattito sulla forma di governo da adottare. Al suo compiaciuto uditorio, nella democratica Atene periclea, Erodoto stilizza le tesi di Otane, sostenitore della democrazia e dell'*isonomia* («il nome più bello di tutti»), di Megabizo, fautore di un'illuminata oligarchia («il governo dei migliori»), e di Dario, che sarà il nuovo re della monarchia tradizionale da lui difesa.

[80] Dopo che il tumulto fu ricomposto [...] furono pronunciati discorsi incredibili per alcuni dei Greci, e tuttavia furono davvero pronunciati. Otane proponeva di conferire il potere politico a tutti i Persiani. Diceva così: «io credo che una sola persona non debba più essere il nostro monarca: soluzione non desiderabile, questa, né giusta. Avete conosciuto la prepotenza di Cambise, e il punto sino al quale si è spinta, e avete provato anche quella dei Magi. Come potrebbe essere un'entità adeguata, la monarchia, quando a una sola persona è possibile fare ciò che vuole senza renderne conto? Anche l'uomo migliore, infatti, investito di questo potere, sarebbe trascinato al di fuori dei suoi normali propositi. Perché s'ingenera in lui, per via dei beni a sua disposizione, la presuntuosa prepotenza, mentre l'invidia è connaturata all'uomo sin da principio. E chi ha questi due vizi li ha tutti quanti: molte assurde efferatezze le commette perché si è pasciuto di prepotenza, molte altre perché saturo di invidia. E dire che un sovrano non dovrebbe essere invidioso, avendo a disposizione ogni bene; all'opposto di questo, invece, è il suo comportamento verso i cittadini: invidia i migliori che gli restano intorno vivi, mentre si compiace dei cittadini peggiori, ed è bravissimo a dar credito alle calunnie. La cosa più assurda di tutte è che se lo veneri con misura se la prende perché non lo si onora oltremodo, e se lo si onora oltremodo se la prende perché lo si adula. Ma vengo subito a dire le cose più gravi: sovverte la tradizione dei padri, violenta le donne, mette a morte senza processo. Quando invece è la massa popolare a governare, essa ha in primo luogo il nome più bello di tutti, *isonomia* — parità di diritti e doveri — e in secondo luogo non commette nessuno degli abusi del monarca. Esercita le magistrature tramite sorteggio, ha un potere sottoposto a controllo, e porta tutte le deliberazioni nella pubblica assemblea. La proposta che faccio, pertanto, è che noi abbandoniamo la monarchia e conferiamo autorità alla massa popolare: perché è

nella maggioranza che risiede ogni risorsa». [81] Questa era dunque la proposta avanzata da Otane, mentre Megabizo proponeva di ricorrere all'oligarchia. Diceva così: «quanto ha detto Otane, suggerendo di porre fine alla tirannide, sia come se l'avessi detto anch'io. Ma quando egli invita a trasferire il potere alla massa popolare, non ha colto la risoluzione migliore: non vi è nulla di più dissennato e violento di una folla buona a nulla. E non si può certo tollerare che uomini intenti a sottrarsi alla prepotenza di un tiranno cadano preda di quella di un popolo sfrenato. L'uno infatti, se fa qualcosa, lo fa consapevolmente, mentre nel popolo non vi è neppure questa consapevolezza: e come potrebbe essere consapevole, del resto, chi non ha mai imparato niente di buono, né l'ha mai conosciuto autonomamente, e si getta senza riflettere nelle situazioni, travolgendole come un fiume in piena? Si valgano dunque del popolo coloro che vogliono male ai Persiani: noi, invece, selezioniamo un gruppetto tra gli uomini migliori, e conferiamo loro il potere. S'intende che nel novero ci saremo anche noi, ed è naturale che dagli uomini migliori scaturiscano le migliori decisioni». [82] Questa era dunque la proposta avanzata da Megabizo, mentre Dario esponeva per terzo la propria, e diceva: «io credo che le parole di Megabizo a proposito della massa popolare siano giuste; meno giuste, invece, quelle sull'oligarchia. Poniamo dunque tre forme di governo, e tutte ottime in teoria — le forme migliori di governo popolare, di oligarchia e di potere monarchico: ebbene io dico che quest'ultimo è di gran lunga il migliore. Perché nulla potrebbe apparire preferibile al potere di un unico uomo, quand'egli è il migliore: avvalendosi di questa sua intelligenza saprebbe governare la massa in modo irreprensibile, e così soprattutto potrebbe tenere segreti i piani contro i nemici. In un'oligarchia, al contrario, dove molti gareggiano nell'affinare le proprie doti al servizio della comunità, finiscono di solito per ingenerarsi feroci inimicizie private: dato che ciascuno vuole primeggiare e avere la meglio con le sue proposte, arrivano a odiarsi fortemente a vicenda, e di qui insorgono sedizioni, e dalle sedizioni strage, e dalla strage si finisce per approdare alla monarchia, che anche in questo caso dimostra assai bene quanto essa sia la forma migliore. Quando poi è il popolo ad avere il potere, è impossibile che non s'ingeneri abiezione. E se appunto l'abiezione si insinua nella cosa pubblica, non sono inimicizie a ingenerarsi tra gli abietti, ma solide amicizie: perché coloro che danneggiano la cosa pubblica lo fanno dopo aver cospirato insieme. Questa situazione si protrae fino a che qualcuno non si metta a capo del popolo e ponga fine alle trame di costoro: la cosa, naturalmente, gli guadagna l'ammirazione del popolo, ed è grazie a questa ammirazione che viene quindi proclamato monarca; anche in questo caso, pure la vicenda di costui rende

evidente come la monarchia sia la forma più efficace. Per riassumere e dire tutto in una sola parola, da dove ci è venuta la libertà e chi ce l'ha data? Un governo popolare, un'oligarchia o un monarca? Il mio parere, pertanto, è che noi, liberati grazie a un unico uomo, continuiamo a preservare questa forma di governo, e che comunque, anche indipendentemente da ciò, non distruggiamo le istituzioni dei padri, che sono sane: non ne avremmo un vantaggio». [83] Queste erano dunque le tre proposte che furono avanzate, e gli altri quattro — dei sette dignitari — aderirono a quest'ultima. Sconfitto con quella per cui si adoperava — istituire l'isonomia tra i Persiani — Otane fece loro questo discorso, in mezzo all'assemblea: «compagni di lotta, è ormai del tutto chiaro, mi pare, che uno solo di noi deve diventare re, che lo si designi tirando a sorte, o affidandone la scelta alla massa popolare dei Persiani, o con qualche altro meccanismo: io, per parte mia, non mi metterò in competizione con voi. Perché non voglio né esercitare né subire il potere. E la condizione a cui ritiro le mie aspirazioni al potere è appunto questa, di non dover subire il potere di alcuno di voi: né io in prima persona, né i miei discendenti, per sempre». Così disse, e poiché gli altri sei acconsentivano alle sue proposte, egli rinunciava davvero a competere con loro, e se ne restava al di fuori. Ancora oggi questa casata, unica tra i Persiani, continua a essere libera, ed è soggetta al potere solo nella misura in cui lo desidera, senza trasgredire le leggi dei Persiani.

(Erodoto, *Storie*, 3, 80-83; trad. di C. Neri)

La legge «tiranna»

Il re dei Persiani, Serse, e un ex re spartano rifugiato in Persia, Demarato, si confrontano in un tipico dialogo sul “dispotismo” orientale e sulla “libertà” greca: libertà affatto limitata — precisa Demarato — perché gli Spartani sottostanno fedelmente alla Legge sovrana, anzi «tiranna» (*despotes*), alla quale nessuno osa disobbedire.

Serse disse: «[...] come potrebbero mille o diecimila o anche cinquantamila [Greci], tutti ugualmente liberi e non sottoposti al comando di un solo capo, opporsi a un esercito vasto come questo? Perché, se essi sono davvero cinquemila, per ciascuno di loro noi siamo più di mille. Se fossero sottoposti al comando di un solo capo, secondo il nostro sistema, avrebbero paura di lui e potrebbero diventare più valorosi, anche contro la loro natura, e costretti a suon di frusta marcerebbero contro un esercito più vasto, pur essendo in inferiorità numerica. Ma così, abbandonati a uno stato di libertà, non potrebbero fare né l'una né l'altra cosa [...]». A queste parole Demarato rispose: «sire, sapevo fin dal principio che dicendoti la verità non ti avrei detto cose gradite. Ma poiché tu mi comandi di parlare con la massima sincerità, io ti ho detto ciò che conviene agli Spartani [...]. Essi sono liberi, ma non sono completamente liberi: perché regna su di loro, tiranna, la legge, che essi temono ben più di quanto i tuoi sudditi temano te. Ed essi fanno ciò che la legge ordina; e la legge ordina sempre la stessa cosa: non fuggire dalla battaglia dinanzi a qualsiasi numero di nemici, ma resistere al proprio posto e vincere, oppure morire. Se con queste parole ti do l'impressione di parlare a vanvera, in futuro mi propongo di tacere. Ho parlato così perché ho dovuto. E tuttavia, che tutto vada come tu desideri, sire».

(Erodoto, *Storie*, 7, 103-104; trad. di F. Condello)

Contro la democrazia

Giunta sotto il nome di Senofonte, ma da attribuire forse al sofista Crizia, la *Costituzione degli Ateniesi* (composta nella seconda metà del V sec. a.C.) è uno spietato attacco alla democrazia ateniese, governo della “canaglia” che schiavizza sia i ceti abbienti, sia gli alleati. Organizzato come un dialogo fra due aristocratici, uno intransigente (B) e uno più lucido e acuto (A), che riconosce la coerenza del *demos* nella difesa dei propri interessi, il *pamphlet* rappresenta «la più antica e originale “critica della democrazia” come sistema oppressivo e deleterio, ma a suo modo perfetto» (Canfora).

[1, 1] A: «A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene. Poiché però l'hanno scelto, voglio mostrare che lo difendono bene il loro sistema, e che a ragion veduta fanno tutto quello che gli altri Greci disapprovano. [2] Dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popoloentino più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. [...] Stando così le cose, sembra giusto che le magistrature siano accessibili a tutti — sia quelle sorteggiate che quelle elettive — [3] e che sia lecito, a chiunque lo voglia, di parlare all'assemblea. Ancora. Il popolo non ama rivestire quelle magistrature dalla cui buona gestione dipende la sicurezza di tutti e che invece, se rette male, comportano rischi: perciò esclude dal sorteggio il comando dell'esercito e il comando della cavalleria. Queste cariche preferisce lasciarle ai più capaci. Invece [4] cerca di rivestire tutte quelle che comportano uno stipendio e un profitto immediato. C'è chi si meraviglia che gli Ateniesi diano, in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente per bene: ma è proprio così che tutelano — come vedremo — la democrazia [...]».

[6] B: «Uno però potrebbe dire che non li si doveva lasciar parlare tutti indiscriminatamente all'assemblea, o accedere al Consiglio, ma consentire ciò solo ai più bravi e ai migliori». A: «No. Proprio perché all'assemblea lasciano parlare anche la canaglia, si regolano nel modo migliore. Se all'assemblea parlasse la gente per bene, o partecipasse ai dibattiti del Consiglio, gioverebbe ai propri simili, non al popolo [...]».

B: «Il popolo non vuol essere schiavo in una città retta dal buon governo, ma essere libero e comandare: del malgoverno non gliene importa nulla».

A: «Ma proprio da quello che tu chiami “malgoverno” [9] il popolo

trae la sua forza e la sua libertà. Certo, se è il buongoverno che tu cerchi, allora lo scenario è tutt'altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente per bene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente per bene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, finalmente il popolo cadrebbe in schiavitù [...]. Nei tribunali poi non si danno pensiero della giustizia ma del proprio utile. [14] E quando si tratta degli alleati, senza neanche mettersi in mare, intentano processi a chi vogliono loro, con cavilli, e perseguitano la gente per bene, ben sapendo che fatalmente chi comanda è odiato da chi è soggetto, e che se nelle città alleate si rafforzassero i ricchi e la gente per bene, l'impero del "Popolo di Atene" durerebbe pochissimo [...].

[16] B: «Però c'è anche un altro aspetto che viene malvisto: che cioè "il Popolo di Atene" costringa gli alleati a venire ad Atene per celebrare i processi».

A: «E quelli replicano elencando i vantaggi, per "il Popolo di Atene", di una tale procedura: il salario di giudice assicurato per tutto l'anno grazie ai depositi delle parti contendenti; poter regolare la vita delle città alleate standosene comodi a casa, senza doversi mettere in mare, e proteggere gli elementi popolari mandando a morte i nemici del popolo. Se invece i processi venissero celebrati, per ciascuno, nella sua città, in odio agli Ateniesi sarebbero mandati a morte [17] tutti quelli che sono favorevoli al "Popolo di Atene". E poi ecco i guadagni in senso proprio che "il Popolo di Atene" ricava dalla celebrazione in città dei processi degli alleati: [18] aumenta l'importo della centesima che si paga al Pireo; se poi uno ha una casa da affittare o una pariglia o uno schiavo da noleggiare, se la passa meglio; e anche i banditori pubblici se la passano meglio per la presenza in città degli alleati. C'è poi un'altra considerazione: se gli alleati non venissero in città per i processi, verrebbero rispettati unicamente quegli Ateniesi che si recano usualmente presso di loro, e cioè i comandanti dell'esercito, i trierarchi, gli ambasciatori. Col sistema attuale invece ogni singolo alleato è costretto ad adulare "il Popolo di Atene", ben sapendo che è ad Atene che bisogna andare per dare e avere giustizia, e, appunto, al cospetto del popolo, che in Atene è esso stesso la legge. Così ciascuno è costretto a supplicare e a prendere per la mano i giudici mentre entrano in tribunale. Ecco perché gli alleati sono diventati, per così dire, gli schiavi del "Popolo di Atene"».

(Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*, 1, 1-18;

trad. di L. Canfora, in Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo 1998)

Legge di natura, legge degli uomini

Avversario di Socrate, logografo, sofista, tragediografo — se, come pare, i diversi omonimi contemporanei vanno identificati — e soprattutto protagonista del golpe antidemocratico del 411 a.C., Antifonte approfondisce l'antitesi fra «natura» (*physis*) e «convenzione» (*nomos*). I frammenti del trattato *Sulla verità* mostrano come tale antitesi possa mettere in crisi i fondamenti stessi del diritto e dello Stato, benché Antifonte — per quanto il testo lacunoso lascia comprendere — sembri opporsi a ogni semplicistico “elogio della natura” condotto alla maniera di Callide o di altri sofisti contemporanei.

[1] La giustizia consiste dunque nel non trasgredire le norme della città di cui si è cittadini. Perciò, il modo migliore per avvalersi della giustizia a proprio vantaggio è tenere in gran conto le leggi quando si hanno dei testimoni, seguire invece i principi naturali quando si è privi di testimoni: perché i principi delle leggi sono imposti, mentre i principi naturali sono necessari; i principi delle leggi sono convenzionali, non naturali, mentre quelli della natura sono naturali, non convenzionali. [2] Dunque, chi trasgredisce le norme evita vergogna e pena, se sfugge al controllo di coloro che hanno pattuito la convenzione; se non sfugge a tale controllo, non le evita. Ma se egli, al di là di ciò che è possibile, forza i principi che sono alla natura connaturati, non è minore il danno, anche se sfugge al controllo di tutti gli uomini, e non è maggiore, anche se tutti lo vedono: perché egli non soffre danno per via dell'opinione, ma per via della verità. Perciò dunque nasce tale indagine: perché per lo più ciò che è giusto secondo la legge è in conflitto con la natura. Infatti per legge si impone agli occhi [3] ciò che essi devono vedere e ciò che non devono; e alle orecchie ciò che esse devono ascoltare e ciò che non devono; e alla lingua ciò che essa deve dire e ciò che non deve; e alle mani ciò che esse devono fare e ciò che non devono; e ai piedi dove essi devono andare e dove non devono; e alla mente ciò che essa deve desiderare e ciò che non deve. E tuttavia, ciò da cui la legge distoglie gli uomini non è affatto più grato o affine alla natura rispetto a ciò cui la legge li esorta. Alla natura appartengono il vivere e il morire: e il vivere deriva agli uomini da ciò che giova, il morire da ciò che non [4] giova. Ma fra le cose che giovano, quelle stabilite dalle leggi sono catene per la natura, mentre quelle stabilite dalla natura sono libere. In ogni caso, ciò che causa dolore — a ragionare correttamente — non giova alla natura più di ciò che causa piacere. Dunque, ciò che affligge

non potrebbe giovare più di ciò che allietta, perché ciò che davvero giova deve recare vantaggio, non danno. E quindi, ciò che giova alla natura <...> e coloro che [5] si difendono solo dopo essere stati offesi, e non agiscono per primi, e coloro che trattano bene i genitori anche quando costoro li maltrattano, e coloro che concedono agli altri di giurare, senza giurare essi stessi. Anche fra i casi citati si potrebbero trovare molti comportamenti in conflitto con la natura; essi comportano maggior dolore, pur essendo possibile un dolore minore, e minor piacere, pur essendo possibile un piacere maggiore, e sofferenza, pur essendo possibile non soffrire. E se da parte delle leggi vi fosse qualche sostegno per coloro che si sottomettono a tali norme, e qualche perdita per coloro che non vi si sottomettono ma vi si oppongono, [6] non sarebbe priva di vantaggi l'obbedienza alle leggi. Ma ora è evidente che la giustizia secondo la legge è incapace di portare sostegno a chi si sottomette a tali norme; essa, innanzitutto, permette che la vittima patisca e il colpevole agisca, e come non impediva che la vittima patisse e il colpevole agisse, così, quando rinvia alla punizione, non è affatto più dalla parte della vittima che da quella del colpevole; la vittima, infatti, deve dimostrare il proprio danno a coloro che infliggeranno la punizione <...> e al colpevole è lasciata la possibilità di negare.

(Antifonte, fr. 44a, 1-6 D.-K.; trad. di F. Condello)

L'obbedienza civile

Fuggire da una condanna iniqua, salvando se stesso, come supplicano gli amici e come chiedono gli intellettuali di molte città, oppure accettare persino la morte ingiustamente decretata, salvando le proprie parole, la loro coerenza, e quelle Leggi della Città che sono l'unica garanzia della vita consociata? Di fronte all'insistente ma disorientato Critone, che ha preparato la fuga nei minimi dettagli, Socrate — secondo il racconto di Platone (427-347 a.C.) — non si pone neppure il problema, pur sapendo che pochi condivideranno tale principio: «non bisogna ricambiare l'ingiustizia, né fare del male ad alcuna persona».

SOCRATE [...] Ebbene, a partire da ciò su cui concordavamo, dobbiamo ora osservare se sia giusto che io tenti di andarmene di qui senza che gli Ateniesi lo consentano, ovvero se non lo sia: se ci sembrerà giusto, tentiamo pure; se no, lasciamo perdere [...]. Possiamo dire che in nessun modo si deve commettere ingiustizia volontariamente, oppure che a certe condizioni si può e a certe altre no? O, al contrario, che commettere ingiustizia non è in alcun modo né buono né bello, proprio come più volte anche in passato avevamo concordemente dichiarato? Che è proprio quanto si diceva anche un attimo fa. Oppure tutti quei nostri bei principi, che da tempo avevamo accettato, in questi pochi giorni si sono come rovesciati, e davvero, Critone — alla nostra età, vecchi come siamo — dopo aver seriamente discusso insieme per tanto tempo, non ci siamo mai accorti di non essere affatto diversi dai bambini? O invece le cose stanno esattamente come dicevamo, che i più siano d'accordo o meno: e che più dure o più miti che siano — rispetto a queste — le pene che dobbiamo subire, il commettere ingiustizia è tuttavia, in ogni caso, offensivo e infamante per chi la compie? Possiamo dirlo o no?

CRITONE Sì.

So. E quindi non si deve farlo in alcun modo.

CR. NO, certo.

So. E neppure ricambiare un'ingiustizia se l'abbiamo subita, come pensano i più, se davvero non si deve in alcun modo commettere ingiustizia.

CR. D'accordo, resto della tua stessa opinione: di', dunque.

So. E allora riprendo a dire quanto ne segue, e anzi ti chiedo: quando abbiamo riconosciuto che un principio è giusto, dobbiamo metterlo in pratica o dobbiamo eluderlo?

CR. Dobbiamo metterlo in pratica.

So. Ebbene fa' attenzione a ciò che ne consegue. Se noi ora ce ne andassimo di qui senza aver convinto la città della nostra innocenza, faremmo del male a qualcuno, e per giunta a chi meno ne avrebbe bisogno, oppure no? E resteremmo fedeli ai principi che avevamo concordemente riconosciuto giusti, oppure no?

CR. Non so rispondere, Socrate, a questa tua domanda, perché non capisco.

So. Considera questo, allora. Se, mentre stiamo per svignarcela di qui, o come altro dobbiamo chiamare quest'azione, ci si facessero incontro le leggi e la comunità cittadina, e si fermassero di fronte a noi, e ci chiedessero: «Dicci un po', Socrate, che cos'hai in mente di fare? Cos'altro vai meditando, con quest'azione che hai intrapreso, se non di rovinare noi, le leggi, e tutta quanta la città, per quanto sta in te? Ti sembra forse possibile che possa continuare a sussistere, senza essere completamente sovvertita, una città in cui le sentenze emesse non abbiano alcun vigore, e i privati possano renderle ineffettive e persino abolirle? [...] Avanti, coraggio: con quale accusa contro di noi e contro la città ti accingi a distruggerci? Non siamo forse state noi, in primo luogo, a generarti, e non è grazie a noi che tuo padre ha potuto sposare tua madre e farti nascere? [...] E dal momento che sei stato generato, nutrito, educato, potresti forse sostenere, per prima cosa, di non essere una creatura nostra, come figlio e come servo, tu e la tua famiglia ancor prima di te? Se dunque le cose stanno così, credi che vi sia parità di diritti, tra te e noi, e credi quindi di avere il diritto, qualunque iniziativa noi prendiamo contro di te, di prenderla a tua volta contro di noi? Oppure, mentre nei confronti di tuo padre non avevi parità di diritti, come nei confronti del tuo padrone (se mai ti è capitato di averne uno), e pertanto non potevi restituirgli quanto subivi, né replicare ai rimproveri, né reagire alle percosse con percosse, né fare molte altre cose di questo tenore, ecco invece che nei confronti del tuo paese e delle leggi tutto ti è possibile, al punto che se noi prendiamo l'iniziativa di mandarti a morte, perché lo riteniamo giusto, anche tu, per quanto ti è possibile, potrai prendere l'iniziativa di mandare a morte noi leggi e il tuo paese? E arriverai a dire che comportandoti così hai agito secondo giustizia, tu che la virtù, veramente, l'hai sempre avuta a cuore? [...] E del resto, se qualcuno di voi vuole andare in una colonia — nel caso in cui noi e la città non

gli risultiamo gradite — e persino se vuole trasferirsi all'estero da qualche altra parte, nessuna di noi leggi gli frappone ostacoli o gli vieta di andare dove vuole con tutti i suoi averi. Ma chi di voi resta qui, e vede bene in quale modo amministriamo la giustizia e anche per ogni altro aspetto governiamo la città, ci ha di fatto già dato — sosteniamo — il suo consenso a mettere in pratica le nostre disposizioni [...]. Ebbene, Socrate, se dai retta a noi che ti abbiamo allevato, non dare maggiore importanza ai figli, né alla vita, né ad alcun altro bene prima che alla giustizia, perché quando entrerai nel regno di Ade tu possa avere tutti questi argomenti in tua difesa davanti ai regnanti di laggiù: se al contrario ti comporti in questo modo, né qui — a te come a chiunque altro dei tuoi — ciò può apparire preferibile né più conforme alle leggi umane e a quelle divine, né quando sarai giunto laggiù risulterà preferibile la tua situazione. Ora dunque te ne vai, se te ne vai, subendo un'ingiustizia, non da parte di noi leggi, ma da parte degli uomini; se invece evadi in questo modo infamante, ricambiando ingiustizia con ingiustizia e male con male, trasgredendo tutti gli accordi e i patti che hai stipulato con noi, e facendo del male a coloro che meno ne avrebbero bisogno — te stesso, e i tuoi cari, e il tuo paese, e noi — noi ti saremo ostili finché vivi, e le nostre sorelle, le leggi dell'Ade, non ti riserveranno un'accoglienza benevola, sapendo che hai tentato di rovinarci, per quanto stava in te. E che Critone non ti persuada a fare ciò che dice, più di quanto ti persuadiamo noi!». Queste, sai Critone, amico mio, sono le parole che mi pare di udire, proprio come gli invasati credono di udire la musica degli auli, e l'eco di queste parole risuona forte in me e fa sì che io non possa ascoltarne altre; sappi dunque che, almeno per come ora io vedo le cose, se porterai argomenti contro questi, lo farai invano. Tuttavia, beninteso, se credi di poterci riuscire, parla pure.

CR. Non so proprio cosa dire, Socrate.

So. E allora lascia perdere, Critone, e facciamo così, dato che così il dio ci guida.

(Platone, *Critone*, 48b-54e; trad. di C. Neri)

La legge è l'interesse del più forte

Nel dialogo platonico *ha repubblica*, il sofista Trasimaco (seconda metà del V sec. a.C.) si oppone con violenza a ogni definizione tradizionale della giustizia. Giustizia e legalità — egli argomenta contro Socrate — non sono altro che l'espressione degli interessi della classe dominante, si tratti di tirannide, aristocrazia o democrazia. È questa la più radicale affermazione dell'intrinseca natura "di classe", politicamente e storicamente determinata, di ogni *corpus* giuridico.

«Ascoltami, — disse Trasimaco — io ritengo che la giustizia non sia altro che l'interesse di chi è più forte. Ebbene, cosa aspetti a complimentarti con me? Ma certamente non vorrai farlo.» «Solo se prima — dissi io — riuscirò a capire cosa intendi, perché ora come ora non lo so. Tu dici che la giustizia è l'interesse di chi è più forte: ma cosa intendi esattamente, Trasimaco? Certo non intendi dire qualcosa del genere: che dal momento che Polidamante, il campione di pancrazio, è più forte di noi, e che al suo fisico giovano le carni bovine, allora questo cibo è utile e "giusto" anche per noi, che pure siamo più deboli.» «Ecco, Socrate — disse lui — sei spregevole: prendi le mie parole in modo tale da poterle falsificare come meglio ti riesce.» «Ma nient'affatto — dissi io — o mio nobile amico; solo, spiegami più chiaramente ciò che vuoi dire.» «Dunque non sai — riprese lui — che fra le città alcune hanno regime tirannico, altre democratico, altre ancora aristocratico?» «Ma certamente.» «E non è il più forte, in ogni città, chi comanda?» «Senz'altro.» «E allora ogni regime codifica le leggi in base al proprio interesse: la democrazia fa leggi democratiche, la tirannide tiranniche, e via dicendo. Codificate le leggi, dichiarano ai sudditi che questa è la giustizia, ciò che è il loro interesse, e chi va contro il loro interesse lo puniscono in quanto "illegale" e "ingiusto". Questo, o mio ottimo amico, è ciò che io definisco la "giustizia" in tutte le città, senza differenze: l'interesse del governo costituito. Tale governo ha la supremazia, cosicché accade — per chi ragiona come si deve — che la "giustizia" è ovunque la stessa: l'interesse di chi è più forte.»

(Platone, *La repubblica*, 338c-339a; trad. di F. Condello)

Legge «tiranna» e disuguaglianza

Come mostra queste breve ma importante testimonianza platonica, il sofista Ippia di Elide fu un convinto assertore della legge “di natura”, al punto di sottoporre a critica la disuguaglianza fra gli uomini, considerata pressoché ovvia in ogni città greca, a prescindere dalla sua costituzione democratica o aristocratica. La legge «sovrana» (*basileus*) di Pindaro diviene così legge «tiranna» (*tyrannos*).

E Ippia, il sapiente, disse: «o voi che siete qui presenti, io ritengo che voi siate tutti consanguinei, e familiari, e concittadini secondo la natura, non secondo la legge. Perché il simile è consanguineo del simile, secondo la natura, mentre la legge, che è il tiranno degli uomini, spesso commette violenza ai danni della natura».

(Platone, *Protagora*, 337c-d; trad. di F. Condello)

Legge «sovrana» e legge della forza

In uno spregiudicato elogio della forza, che porta alle estreme conseguenze il contrasto sofistico di «natura» (*physis*) e «convenzione» (*nomos*), Callide, interlocutore di Socrate nel *Gorgia* platonico, ricorda e piega alla sua argomentazione l'enigmatico motto pindarico che definisce la legge «sovrana»; la vera legge dovrebbe essere tale — sostiene Callide — in virtù della sua capacità di giustificare e sancire la superiorità naturale.

«Nella maggior parte dei casi, la natura e la legge sono tra loro in contrasto [...]. Secondo la natura, infatti, è sempre più vergognoso ciò che è anche più svantaggioso: subire ingiustizia; secondo la legge, invece, commetterla. E non si addice certo a un uomo una sofferenza simile, subire ingiustizia: essa si addice piuttosto a uno schiavo, per il quale la morte è preferibile alla vita, egli che non ha mezzi — se subisce ingiustizia e se viene maltrattato — per difendere se stesso o chiunque altro gli stia a cuore. Ma chi codifica le leggi — io credo — sono gli uomini deboli e la massa. È a propria misura e a proprio tornaconto che essi codificano le leggi e attribuiscono i meriti e i demeriti. Poiché temono gli uomini più forti e coloro che sono in grado di dominarli, affinché non ottengano un effettivo dominio su di loro, vanno dicendo che è vergognoso e ingiusto sopraffare, ed è in ciò che consiste il commettere ingiustizia: nel tentativo di dominare gli altri. Perché essi sono soddisfatti, credo, d'ottenere uguaglianza di diritti nonostante la loro inferiorità. È perciò che in base alla legge si giudica vergognoso e ingiusto il tentativo di dominare la massa, ed è questo che si chiama ingiustizia. Ma è la natura stessa — io credo — a mostrarci che è giusto se il superiore domina l'inferiore, se chi è più forte domina chi è meno forte. E la natura ce ne dà testimonianza ovunque, tanto nel regno animale quanto, fra gli uomini, in ogni città e in ogni stirpe: è in questi termini che si è sempre deciso ciò che è giusto, tramite l'autorità e il dominio del più forte sul più debole. E infatti, in base a quale criterio di giustizia Serse fece guerra alla Grecia, o suo padre agli Sciti? E quanti casi analoghi si potrebbero citare? Costoro — io ritengo — agiscono così in base all'autentica natura della giustizia, e senz'altro, per Zeus, secondo la legge della natura, non certo come si farebbe in base a questa legge che noi codifichiamo. In base a essa noi plasmiamo i migliori e i più forti dei nostri uomini: li prendiamo fin da piccoli, come leoni, e li streghiamo e li incantiamo, così da renderli schiavi dicendo loro che bisogna mirare all'uguaglianza e che in questo consistono il bene e la giustizia.

Ma se vi fosse — io credo — un uomo dotato di natura abbastanza forte, egli si scuoterebbe di dosso e spezzerebbe e fuggirebbe tutte queste catene, e si metterebbe sotto i piedi i nostri scritti e i sortilegi e gli incantesimi e tutte le leggi contrarie alla natura: s'innalzerebbe davanti a tutti quale nostro padrone, lui che era il nostro schiavo, e di qui risplenderebbe la giustizia della natura. E Pindaro ha sostenuto questa mia stessa tesi, mi pare, in quel canto in cui dice:

la legge ch'è sovrana sopra tutti,
e mortali e immortali

E questa legge, dice:

guida e giustifica la somma forza
con mano onnipotente. Posso trarne
prova dai fatti d'Eracle, che senza
pagare un prezzo <...>

Si esprime circa così: non conosco il canto a memoria. Ma dice in sostanza che Eracle, senza pagarli e senza riceverli in dono da Gerione, portò via i buoi, evidentemente ritenendo che questa fosse la giustizia secondo natura: i buoi e ogni altro bene di chi è inferiore e più debole appartengono a chi è superiore e più forte.

Questa è la verità, e tu la conoscerai se ti volgi a più grandi obiettivi, abbandonando finalmente la filosofia.»

Platone, *Gorgia*, 482e-484c; trad. di F. Condello)

La legge, garanzia di convivenza

In implicita polemica con le posizioni di certa sofistica, lo sconosciuto teorico noto come Anonimo di Giamblico, che si colloca ipoteticamente fra la fine del V sec. a.C. e la prima metà del successivo, individua nella legge l'unico possibile correttivo per la naturale imperfezione dell'uomo, e dimostra che anche un "superuomo" — qual è quello vagheggiato da Callide nel *Gorgia* platonico — dovrebbe venire a patti con le leggi e con gli altri uomini.

Non si deve tendere alla sopraffazione, né ritenere che il predominio fondato sulla sopraffazione sia una virile virtù, mentre il rispetto delle leggi sarebbe viltà. È davvero perversa tale concezione, e da essa deriva tutto ciò che è contrario al bene: malvagità e danno. Se gli uomini sono nati incapaci di vivere una vita solitaria e si sono riuniti cedendo al loro bisogno, e se hanno escogitato ogni mezzo per vivere e ogni espediente idoneo a questo, e se non è possibile che vivano una vita associata anche in assenza di legislazione (ne deriverebbe per loro un danno maggiore che a vivere una vita solitaria), dunque, è in base a tali necessità che la legge e la giustizia regnano sugli uomini, e che non possono essere in alcun modo scalzate, perché è la natura stessa ad assicurarne la forza. Se mai nascesse un uomo dotato fin dalla nascita di una simile natura — dal corpo invulnerabile, impermeabile alle malattie, privo di sofferenze, sovrumano, fatto d'acciaio nel corpo e nell'anima — forse a costui, si può credere, basterebbe il predominio fondato sulla prevaricazione, perché se egli non si sottomette alla legge può comunque restare indenne: ma ci si sbaglierebbe. E in effetti, se anche esistesse un uomo simile — e non potrebbe esistere — egli si salverebbe solo combattendo a fianco delle leggi e della giustizia, e rendendole potenti, e utilizzando la sua forza per esse e per tutto ciò che le sostiene; in caso contrario non potrebbe resistere. Basterebbe infatti che tutti gli uomini, con la loro saggia legislazione, dichiarassero guerra a un simile individuo, e la massa, con l'astuzia o con la forza, avrebbe la meglio e prevarrebbe su di lui. Risulta così che anche il predominio — ciò che è davvero predominio — si salva grazie alla legge e alla giustizia.

(Anonimo di Giamblico, 6; trad. di F. Condello)

«Che cos'è la legge?»

Il giovanissimo ma già scaltrito Alcibiade — ci racconta Senofonte (ca. 444, 354) — rivolse a Pericle, principe indiscusso della democrazia ateniese, una domanda densa di sinistri sottintesi: «che cos'è la legge?». Attraverso una sequenza di martellanti interrogativi, Alcibiade — che di lì a poco diverrà il più carismatico protagonista della guerra fra Atene e Sparta, amato e odiato sia dal *demos* che dall'aristocrazia — costringe Pericle a una precipitosa ritirata dialettica: perché indagare il fondamento della legge significa indagare — e porre in crisi — il fondamento della democrazia.

[2, 40] Si dice che Alcibiade, non ancora compiuti i vent'anni, abbia avuto con Pericle — che era il suo tutore, ma anche il capo della città — la seguente discussione sulle leggi. [41] «Dimmi, Pericle — avrebbe chiesto Alcibiade — mi sapresti spiegare che cos'è la legge?» E Pericle: «ma certo». «Spiegamelo allora, per gli dèi — avrebbe detto Alcibiade — perché quando io sento che alcuni vengono elogiati perché sono uomini rispettosi della legge, credo che non meriterebbe tale elogio chi ignora cosa sia la legge.» [42] E Pericle: «non è un desiderio difficile da soddisfare, il tuo, Alcibiade, se vuoi sapere cosa sia la legge: sono leggi tutte queste che il popolo, dopo essersi riunito in assemblea e dopo aver condotto un esame, fa mettere per iscritto, dichiarando ciò che si deve e ciò che non si deve fare». «E il popolo giudica che si debba fare il bene o il male?» «Ma ragazzino, il bene, per Zeus, — rispose Pericle — non certo il male.» [43] «Ma se non è il popolo, bensì una minoranza — come avviene nel caso di un governo oligarchico — che si riunisce in assemblea e fa mettere per iscritto ciò che si deve fare, questo cos'è?» E Pericle: «tutto ciò che chi comanda una città, dopo aver deliberato, fa mettere per iscritto che si debba fare, si chiama legge». «E allora, se un tiranno comanda una città, e fa mettere per iscritto ciò che si deve fare, anche questo è legge?» «Anche ciò che un tiranno — rispose Pericle — fa mettere per iscritto nell'esercizio del suo potere, anche questo si chiama legge.» [44] «Ma prevaricazione e illegalità — chiese Alcibiade — che cosa sono, Pericle? Non si hanno forse quando il più forte non persuade bensì prevarica il più debole, costringendolo a fare ciò che lui decide?» «Io credo sia così», avrebbe detto Pericle. «E allora ciò che il tiranno fa mettere per iscritto e costringe i suoi cittadini a fare senza il loro consenso, è illegalità?» «Credo di sì — avrebbe risposto Pericle — e ritiro quel che ho detto, e cioè che quanto il tiranno fa mettere per

iscritto, senza consenso, sia legge.» [45] «Ma ciò che una minoranza fa mettere per iscritto, senza ottenere il consenso della maggioranza, bensì esercitando il suo dominio, la definiremo prevaricazione oppure no?» «Credo — avrebbe detto Pericle — che tutto ciò che si costringe qualcuno a fare, senza il suo consenso, facendolo mettere per iscritto oppure no, sia prevaricazione piuttosto che legge.» «E allora tutto ciò che l'intero popolo, esercitando il suo dominio sui ceti abbienti, fa mettere per iscritto senza ottenere il loro consenso, sarebbe prevaricazione piuttosto che legge?» [46] «Certo, Alcibiade, — avrebbe detto Pericle — anch'io, quando avevo la tua età, ero bravissimo in questo genere di discussione: facevo pratica di arte sofistica applicata a questi stessi temi a cui ti applichi tu, a quanto vedo.» E Alcibiade: «magari ti avessi conosciuto allora, Pericle, quando su questi temi superavi te stesso!».

(Senofonte, *Memorabili*, 1, 2, 40-46; trad. di F. Condello)

Rispetto delle leggi e giustizia

Noto per i suoi attacchi alla legge “positiva” in nome della legge naturale, il sofista Ippia, nel dialogo con Socrate immaginato da Senofonte, appare stranamente arrendevole e infine costretto ad ammettere che “giustizia” e “legalità” coincidono.

«Vedi se questa definizione è di tuo gradimento: io affermo che giusto è ciò che è conforme alla legge», disse Socrate. «Intendi dire che sono la stessa cosa ciò che è giusto e ciò che è conforme alla legge?» «Esattamente», rispose Socrate. «Io non capisco però che cosa intendi per “giusto” e per “conforme alla legge”.» «Le leggi della città — chiese — le conosci?» «Certamente», rispose. «E cosa ritieni che siano?» «Ciò che i cittadini hanno posto per iscritto accordandosi su quello che si deve fare e su quello che non si deve fare.» «Non è dunque “conforme alla legge” il cittadino che vive secondo tale accordo, e “fuori legge” chi lo infrange?» «Senza dubbio», disse. «E dunque, non compie azioni giuste chi ad esso obbedisce, e ingiuste chi disobbedisce?» «Senza dubbio.» «E dunque, non è giusto chi compie azioni giuste, e ingiusto chi compie azioni ingiuste?» «Come no?» «Quindi, chi è conforme alla legge è giusto, e chi è fuori legge è ingiusto.» E Ippia, a questo punto: «ma Socrate, come si possono considerare cosa seria le leggi, o l'obbedienza alle leggi, dal momento che proprio chi le ha codificate spesso le disapprova e le modifica?». «Ma anche le città — disse Socrate — dopo aver dato inizio a una guerra, spesso stipulano la pace.» «Sì, certo», rispose. «E dunque, credi che sia diverso disprezzare chi rispetta le leggi, perché le leggi potrebbero essere abolite, e biasimare chi si mostra obbediente in guerra, perché si potrebbe stipulare la pace? Oppure rimproveri anche coloro che in guerra, pieni di buona volontà, soccorrono la patria?» «Certo che no, per Zeus», disse. «E non sai — disse Socrate — che lo spartano Licurgo avrebbe fatto di Sparta una città come tutte le altre, se non le avesse infuso una fortissima capacità di obbedire alle leggi? E fra i governanti cittadini, non sai che i migliori sono coloro che generano un più profondo rispetto delle leggi, e che una città in cui i cittadini rispettano maggiormente le leggi è la più prospera in pace e la più invincibile in guerra? Inoltre, la concordia sembra il bene più grande per le città, e spesso, in esse, le assemblee degli anziani e i migliori tra gli uomini invitano i cittadini alla concordia, e ovunque, in Grecia, vige la legge che i cittadini si giurino concordia, e ovunque essi pronunciano tale giuramento. E credo che questo avvenga non perché i cittadini premino gli stessi cori, né perché lodino gli stessi

auleti, né perché prediligano gli stessi poeti, né perché godano degli stessi piaceri, ma perché rispettino le leggi: se i cittadini si attengono alle leggi, le città giungono al massimo della forza e della prosperità. Senza concordia, non potrebbero darsi né una buona politica nelle città né una buona gestione nelle famiglie. E in privato, come si potrebbero meglio evitare le sanzioni della città, e meglio meritarse gli onori, se non rispettando le leggi? Come si potrebbero meglio evitare le sconfitte in tribunale, e meglio garantirsi le vittorie? A chi si affiderebbero con più fiducia il denaro, i figli, le figlie? E la città tutta chi considererebbe più fidato di chi si conforma alle leggi? Da chi otterrebbero maggior giustizia i genitori, i parenti, i servi, gli amici, i concittadini, gli ospiti? A chi i nemici affiderebbero più volentieri le tregue, gli accordi, i trattati di pace? Di chi diverrebbero più volentieri alleati, se non di chi si conforma alle leggi? E a chi gli alleati affiderebbero più volentieri la guida di un'armata, il comando di una guarnigione, il controllo di una città? E se si fa un favore, da chi si riceverebbe maggior gratitudine se non da un uomo che si conforma alle leggi? E a chi si fa più volentieri un favore, se non a colui da cui ci si aspetta gratitudine? A chi si vorrebbe essere più amici, e a chi meno nemici, se non a un uomo di questo genere? E con chi si farebbe meno volentieri la guerra, se non con colui al quale più si vorrebbe essere amici, e meno nemici, e con il quale la maggioranza degli uomini vorrebbe avere rapporti di amicizia e di alleanza, mentre pochissimi vorrebbero essergli avversari e nemici? Dunque io, Ippia, affermo che sono la stessa cosa essere "giusti" ed essere "conformi alla leggi". Se tu la pensi diversamente, spiegami.» E Ippia: «davvero, per Zeus, Socrate, non credo proprio di avere opinioni diverse da quelle che tu hai espresso a proposito della giustizia».

(Senofonte, *Memorabili*, 4, 4, 12-18; trad. di F. Condello)

L'origine delle leggi

Nel poema *La natura delle cose* di Lucrezio (I sec. a.C.), il racconto della vita degli uomini primitivi racchiude una critica feroce verso la società civilizzata, lacerata da guerra, avidità, ambizione politica. In questo quadro, l'introduzione di leggi volte ad arginare il disordine, seguito alla caduta della monarchia, consuona con la dottrina di Epicuro (IV/III sec. a.C.), che nella giustizia riconosceva «un patto fondato sull'utile, allo scopo di non recare gli uni agli altri danno e di non riceverne».

Ma la razza umana che visse allora nei campi fu molto
più dura, come si addiceva a una stirpe creata dalla dura

[terra,

fondata al suo interno su ossa più grandi e salde,
connessa da robusti nervi attraverso le carni;
non la vincevano con facilità né calore né gelo,
né cibo insolito, né malattia del corpo.
E per la durata di molte rivoluzioni solari nel cielo
gli uomini trascinavano la vita al modo delle belve

[errabonde.

Non c'era nessuno a guidare con forza l'aratro ricurvo,
nessuno sapeva lavorare i campi col ferro
né piantare in terra nuovi virgulti
né recidere con la falce i vecchi rami dagli alberi alti.
Ciò che offrivano loro il sole e le piogge, e la terra
creava da sé, era dono sufficiente a placare i loro cuori [...].
Non sapevano ancora lavorare i materiali col fuoco,
né far uso di pelli, né rivestire il corpo di spoglie ferine,
ma abitavano i boschi e le cavità dei monti e le foreste,
e tra i cespugli riparavano le ruvide membra,
costretti a fuggire le sferzate dei venti e le piogge.
Non sapevano guardare al bene comune,
né vivere secondo leggi scritte o non scritte [...].
Giorno per giorno, sempre più, chi primeggiava per ingegno
e intelligenza insegnava a mutare il cibo e il modo di vivere
di un tempo per mezzo di nuove scoperte e del fuoco.
I re iniziarono a fondare città e a innalzare fortezze,
quale difesa e rifugio per se stessi.
Divisero il bestiame e i campi, e li assegnarono
in base alla bellezza, alla forza e all'intelligenza di ognuno;
molto infatti valeva la bellezza e la forza era tenuta

in gran pregio. Poi, ebbe origine la proprietà e fu scoperto
l'oro, che tolse prestigio al vigore e alla bellezza;
gli uomini, quantunque forti e di bell'aspetto,
per lo più si mettono al seguito di chi è ricco.
[...] Dunque, uccisi i re, abbattuti giacevano
l'antica maestà dei troni e gli scettri superbi,
e lo splendido emblema del capo regale, insanguinato,
sotto i piedi del popolo piangeva la perdita del grande

[onore;

infatti si calpesta con ardore quello che fu troppo temuto.
La situazione precipitava nel massimo disordine,
mentre ognuno aspirava al potere e alla supremazia.
Più tardi, qualcuno tra loro insegnò a creare le magistrature
e a fondare il diritto, perché acconsentissero a osservare le

[leggi.

Infatti, il genere umano, stanco di condurre un'esistenza
violenta, era snervato dalle faide: tanto più per questo
si sottomise spontaneamente alle leggi e alla giustizia

[inflessibile.

In preda all'ira, infatti, ciascuno tramava
vendetta più feroce di quella che oggi ammettono le giuste

[leggi:

per questo motivo agli uomini venne in odio la vita violenta.
Da allora il timore delle pene guastò i piaceri della vita.
Infatti, violenza e ingiustizia irretiscono ognuno
e generalmente ricadono su chi le ha commesse;
non è facile condurre una vita quieta e tranquilla
per chi viola, con la propria condotta, i comuni accordi

[di pace.

(Lucrezio, *La natura delle cose*, 5, 925-1155; trad. di A. Magnoni)

La coscienza del giudice

Impegnato nella difesa di un imputato tutt'altro che irreprensibile, Cicerone (106-43 a.C.) ricorda al giudice la sacralità del suo compito: interprete delle leggi, in cui sono riposti «la mente, l'anima, la saggezza e il pensiero della comunità civile», egli deve mostrarsi all'altezza della fiducia accordatagli dai concittadini, adempiendo il suo ufficio senza concedere nulla alle inclinazioni e alle convinzioni personali.

[146] [...] Mi devi concedere che è molto più indegno allontanarsi dalle leggi in quella città che dalle leggi è governata. Questo infatti è il vincolo che assicura la posizione di cui godiamo all'interno dello Stato, questo è il fondamento della libertà, questa la fonte della giustizia: la mente, l'anima, la saggezza e il pensiero della comunità civile sono riposti nelle leggi. Come il nostro corpo senza la mente, così anche la città senza la legge non può servirsi delle sue parti: l'equivalente, cioè, dei nervi, del sangue e delle membra. Esecutori delle leggi sono i magistrati, interpreti delle leggi i giudici; noi tutti infine, siamo servi delle leggi, proprio per poter essere liberi.

[155] [...] Poiché tutti i vantaggi di cui godiamo, tutti i diritti, la libertà, e infine la nostra incolumità personale, li abbiamo grazie alle leggi, non allontaniamoci dalle leggi. E intanto pensiamo quanto sia ingiusto che il popolo romano si occupi ora di altro, che abbia affidato a voi lo Stato e i suoi interessi, che sia privo di preoccupazioni e non tema di essere sottoposto da pochi giudici al vincolo di una legge che non ha mai approvato e di una giurisdizione da cui si considera libero e svincolato [...].

[158] [...] In effetti, giudici, non ho ragione di dubitare che, se venisse presentata davanti a voi una causa del genere, con un imputato che non è soggetto a questa legge, anche se costui fosse evidentemente impopolare, o invisso a molti, anche se lo odiaste, anche se vi dispiacesse assolverlo, comunque lo assolvereste e obbedireste alla vostra coscienza piuttosto che al vostro odio [...].

[159] Infatti, dovere del giudice saggio è considerare che il popolo romano gli ha concesso un potere commisurato al compito affidatogli, e ricordare che non solo gli è stata assegnata un'autorità, ma si è anche posta fiducia in lui; egli deve quindi essere in grado di assolvere chi odia, e di condannare chi non odia; e deve sempre pensare non ai suoi stessi desideri, ma agli obblighi posti dalla legge e dalla coscienza; deve prestare attenzione alla legge in base alla quale l'imputato viene citato, all'imputato di cui sta esaminando la situazione, al caso che viene dibattuto in tribunale. Certamente questi

aspetti vanno tenuti in considerazione, ma il compito di un uomo magnanimo e saggio, quando abbia preso la tavoletta per emettere la sua sentenza, consiste soprattutto in questo: non creda di essere solo e di poter assecondare ogni sua inclinazione, ma abbia per consiglieri la legge, la coscienza, la giustizia, la lealtà; tenga invece lontani l'arbitrio, l'odio, l'ostilità, la paura e ogni genere di passione, e attribuisca la massima importanza alla coscienza, che abbiamo ricevuto dagli dèi immortali e che non può esserci strappata: se davvero nel corso di tutta la nostra vita essa sarà testimone delle decisioni e delle iniziative migliori, allora condurremo un'esistenza degna del massimo rispetto e libera da qualsiasi timore.

(Cicerone, *In difesa di Cluenzio*, 146; 155; 158; 159; trad. di L. Pasetti)

Le leggi in pericolo

Nella celebre orazione con cui denuncia al Senato la congiura di Catilina (63 a.C.), Cicerone non esita a prestare la sua voce alla Patria: «madre comune» a tutti i cittadini, essa accusa il figlio degenerare di avere disprezzato e sovvertito le leggi, arrivando a costituire una minaccia per le istituzioni e per la comunità civile.

[17] [...] Ora la patria, che è la madre comune a tutti noi, ti odia, ti teme, e già da lungo tempo crede che tu non pensi a nient'altro se non a consumare su di lei un matricidio. E tu non avrai rispetto per la sua autorità? Non ti adeguerai al suo giudizio? Non avrai timore della sua forza? [18] Lei dunque, Catilina, si rivolge a te in questo modo, e pur senza parlare ti tiene, per così dire, un discorso: «già da parecchi anni non si è verificato nessun delitto se non per opera tua, nessuno scandalo, senza la tua partecipazione; tu solo hai potuto impunemente e liberamente assassinare molti tuoi concittadini, tormentare e depredare gli alleati; tu sei stato capace non solo di disprezzare le leggi e i tribunali, ma anche di sovvertirli e di annientarli. Ma i tuoi crimini passati, anche se non avrei dovuto, per quanto possibile li ho sopportati; ora però non è tollerabile che io viva tutta nel terrore soltanto a causa tua; che al minimo movimento si abbia paura di Catilina; che evidentemente non si possa ordire un complotto contro di me che sia indipendente dalla tua attività criminosa. Pertanto vattene e liberami da questo timore; se è fondato, perché io non venga distrutta, se non lo è, perché una buona volta possa smettere di avere paura».

(Cicerone, *Catilinarie*, 1, 17-18; trad. di L. Pasetti)

Superiorità del diritto romano

La giurisprudenza è componente fondamentale anche per chi aspiri a essere un perfetto oratore: l'eloquenza non può e non deve essere disgiunta dalla sapienza, soprattutto da quella giuridica, e questo vale più che mai a Roma, che ha elaborato, con le *XII Tavole*, la più compiuta e saggia costituzione della storia. Questo il pensiero esposto da Cicerone — attraverso le parole dell'oratore Crasso — nel dialogo *Sull'oratore*, composto nel 55 a.C.

[1, 193] [...] Se c'è qualcuno che ama la scienza politica [...], la troverà interamente riflessa nelle *XII Tavole*, in cui sono descritti tutti gli interessi e le componenti dello Stato. [...] [194] Dal diritto civile e dalle leggi impariamo, non attraverso infinite discussioni piene di litigi, ma con l'autorevole assenso delle leggi, a dominare le nostre passioni, a frenare i desideri, a proteggere i nostri beni, a tenere lontani dai beni altrui il pensiero, lo sguardo e le mani. [195] Gli altri protestino pure, io dirò quello che penso: sono convinto che la raccolta delle *XII Tavole*, se si prenderanno in considerazione i principi fondamentali delle leggi, superi da sola, quanto a peso del prestigio e ampiezza di utilità, tutti i trattati filosofici. [196] [...] Della nostra patria ci devono essere noti innanzitutto lo spirito, i costumi e la costituzione, sia perché essa è la madre comune di tutti noi, sia perché le va riconosciuta, nella costituzione del diritto, quella stessa grande saggezza che ha dimostrato nell'allestire un così vasto impero. [197] Dallo studio del diritto otterrete anche la gioia e la soddisfazione di realizzare facilmente — se confronterete le nostre leggi con quelle di Licurgo, Dracone e Solone — quanto i nostri antenati abbiano surclassato, per saggezza, tutte le altre genti. È incredibile, infatti, come ogni diritto civile al di fuori del nostro sia sconclusionato e quasi ridicolo; questo è un argomento comune nelle nostre quotidiane conversazioni, in cui antepongo la saggezza del nostro popolo a quella di tutti gli altri, e soprattutto a quella dei Greci. Per questo, Scevola, affermavo che, per coloro che vogliano divenire perfetti oratori, necessaria è la conoscenza del diritto civile.

(Cicerone, *Sull'oratore*, 1, 193-197; trad. di C. Nonni)

Diritto naturale e diritto positivo

Cicerone, nel dialogo *Sulle leggi* (52 a.C.), muovendo da posizioni stoiche, insiste sulla gratuità della virtù, che ha in se stessa la propria giustificazione. Chi pratica la virtù per ottenerne profitto la rinnegherebbe se riuscisse a nascondere il proprio comportamento; d'altronde bisogna distinguere tra la virtù morale e il diritto positivo, che può anche essere immorale.

[1, 40] [...] E se una pena, e non la natura dovesse trattenere gli uomini dal commettere ingiustizia, quale affanno tormenterebbe i malvagi, quando fosse venuto meno il timore della punizione? E tuttavia nessuno di essi fu mai tanto sfrontato da non negare di avere commesso un delitto, o da non inventarsi un qualche motivo di giusto risentimento, e da non ricercare una giustificazione per il proprio delitto in qualche diritto di natura. E se gli empi osano invocare questi diritti, con quale ardore poi essi saranno onorati dalle persone oneste? E se è la pena, il timore della punizione, e non già la vergogna stessa a distogliere da una vita disonesta e scellerata, allora nessuno è ingiusto, ma i disonesti sono piuttosto da considerare incauti. [41] Quando poi non siamo indotti a essere uomini virtuosi dall'onestà stessa, ma da un qualche interesse e guadagno, siamo furbi, non virtuosi. Infatti che cosa farà di nascosto quest'uomo, che ha timore solamente di un testimone e di un giudice? Che cosa farà in un luogo solitario, imbattendosi in un uomo debole e solo, che potrebbe spogliare di molto oro? Questo nostro uomo giusto e virtuoso per natura certo gli rivolgerà la parola, lo aiuterà, lo riporterà sulla retta via. Quello, invece, che non farà nulla per gli altri, e misurerà ogni cosa in base al suo tornaconto, vedete — a mio parere — che cosa è pronto a fare! E se dirà che non lo ucciderebbe, e non gli porterebbe via l'oro, non lo dirà mai per il fatto che la considera un'azione vergognosa per natura, ma perché avrà timore che si sappia, e quindi di averne un danno. Ecco un pensiero di cui dovrebbero arrossire non solamente gli uomini colti, ma anche gli ignoranti! [42] Questo poi sarebbe ancora la cosa più sciocca: ritenere giusto tutto ciò che è stabilito nelle consuetudini e nelle leggi dei popoli. Persino nel caso di leggi emanate da tiranni? Se quei ben noti Trenta avessero voluto imporre delle leggi, e se tutti gli Ateniesi fossero soddisfatti delle leggi tiranniche, forse che per questo quelle leggi si dovrebbero considerare giuste? Per nulla di più — a mio parere — di quella che fu presentata dal nostro interrè: che il dittatore potesse impunemente uccidere chiunque volesse, <designandolo per nome> o senza processo. È uno solo infatti il

diritto che tiene assieme la società degli uomini e che si fonda su una sola legge: e questa legge consiste nella giusta regola nel comandare e nel proibire. E chi la ignora è ingiusto, sia questa legge scritta, oppure no. E se la giustizia è ottemperare alle leggi scritte e alle consuetudini dei popoli, e se — come sostengono gli stessi autori — ogni cosa si deve misurare in base al proprio interesse, allora ignorerà le leggi e le violerà, se potrà, colui il quale riterrà di poterne trarre vantaggio. Perciò accade che non c'è più in alcun modo giustizia, se non ha un fondamento naturale, <e> quella che si fonda sul tornaconto viene rovesciata da un diverso interesse. [43] Dunque, se la natura non convaliderà il diritto, verranno meno tutte le virtù. Dove potrà infatti esistere la generosità, l'amore di patria, il senso di devozione, dove il desiderio o di guadagnarsi la riconoscenza di qualcuno, o di esprimere la propria gratitudine? Infatti questi sentimenti nascono dal fatto che per natura siamo propensi ad amare gli uomini; e questo è il fondamento del diritto. E verranno meno non solo il rispetto nei confronti degli uomini, ma anche il culto e la devozione nei confronti degli dèi, che — io credo — dobbiamo mantenere non per timore, ma per quel legame che unisce l'uomo alla divinità. Se poi il diritto si fondasse sulla volontà dei popoli, sui decreti dei governanti, sulle sentenze dei giudici, sarebbe giusto rapinare, giusto falsificare, giusto contraffare testamenti, se queste azioni ottenessero il suffragio e l'approvazione della massa. [44] E se è così grande il potere dei pareri e delle decisioni degli sciocchi, da rovesciare con i loro voti l'ordine di natura, perché non stabiliscono che ciò che è male e rovina sia considerato buono e salutare? Ma <perché>, potendo la legge stabilire il diritto a partire dall'ingiustizia, non potrebbe essa stessa trasformare il male in bene? Eppure noi non possiamo distinguere la legge buona da quella cattiva in base a nessun'altra norma, se non a quella di natura. E non solo il diritto e il suo opposto sono distinti dalla natura, ma in generale ogni azione onorevole o vergognosa. Infatti <non appena> il senso comune ci ha fatto conoscere le cose e ne ha tracciato un abbozzo nel nostro animo, le azioni onorevoli vengono considerate tra le virtù, quelle vergognose tra i vizi. [45] Credere invece che queste dipendano dall'opinione, e non dalla natura, è da folli.

(Cicerone, *Sulle leggi*, 1, 40-45; trad. di F. Citti)

Giustizia e ingiustizia

Collocata nell'opera *Sui doveri*, che si considera il testamento spirituale di Cicerone (fu compiuta nel 43 a.C., l'anno della morte), la meditazione sulla giustizia, più che al piano teoretico degli *officia*, i «doveri» del singolo, guarda a quello pragmatico e storico delle leggi. Le riflessioni sul rapporto fra giustizia e potere, sulla *fides* («lealtà»), sull'idea di interesse pubblico e privato si trasformano nell'estremo appello dell'etica alle coscienze di una classe dirigente in piena crisi.

[1, 20] [...] Primo dovere della giustizia è non recare danno a nessuno, se non quando si è provocati da un torto; il secondo è far uso delle cose comuni come comuni e di quelle private come proprie [...]. [23] Fondamento, poi, della giustizia è la lealtà, vale a dire il mantenersi fermi e sinceri in quanto si è detto e pattuito [...]. Dell'ingiustizia, invece, due sono le categorie: alla prima appartengono quelli che commettono un torto; alla seconda quelli che, pur potendolo, non lo stornano da chi lo subisce. Perché chi contro giustizia aggredisce qualcuno, mosso dall'ira o da un particolare stato emotivo, è come se mettesse le mani addosso a un compagno; chi invece non lo difende e, pur potendolo, non si oppone a un torto è colpevole come se abbandonasse i genitori o gli amici o la patria. [24] E le ingiustizie che sono fatte di proposito, con lo scopo di nuocere, generalmente prendono le mosse dalla paura: chi infatti medita di fare male al suo prossimo, teme, se non lo fa, di essere lui a ricevere un danno. Ma nella maggioranza dei casi ci si accinge a commettere un'ingiustizia per ottenere quelle cose di cui è maturato il desiderio: e in tale colpa è evidente che l'avidità ha un peso enorme. [25] La ricchezza, poi, la si cerca non solo per i bisogni indispensabili della vita, ma anche per godere dei piaceri. In chi possiede un animo più ambizioso, invece, la bramosia di denaro mira a ottenere i mezzi per potersi conquistare la gratitudine altrui: non molto tempo fa, Marco Crasso sosteneva che nessuna ricchezza è mai abbastanza grande per chi vuole diventare il primo nello Stato, se, con i frutti di quella, non si è in grado di mantenere un esercito. Anche il piacere che procurano il lusso e un tenore di vita raffinato e ricco ha fatto sì che l'avidità di denaro non avesse limiti. Né d'altra parte si può condannare un accrescimento del patrimonio familiare che sia innocuo: ma il torto va sempre evitato. [26] I più, però, sono indotti a dimenticare la giustizia specialmente quando cadono nel desiderio di potere, di carriera, di gloria. Allora si manifesta ampiamente quanto è scritto in Ennio: «né sacre alleanze né lealtà al regno si confanno». In effetti, ogni volta che

le circostanze non consentono a più di una persona di primeggiare, allora, generalmente, si scatena una competizione così accesa che è davvero difficile osservare una «sacra alleanza». Lo ha evidenziato, nel recente passato, l'audacia senza limiti di Gaio Cesare, che stravolse tutte le leggi, divine e umane, in vista di quel potere assoluto che, da solo e seguendo un'idea perversa, egli si era figurato. Un aspetto negativo di tale genere di ingiustizia consiste nel fatto che la brama di onore, di potere, di predominio e di gloria sorge solitamente negli spiriti più grandi e nelle menti più brillanti. Tanto più occorre evitare che siano commesse colpe di questa categoria. [27] Ma in ogni genere di ingiustizia c'è una notevole differenza fra un torto originato da uno sconvolgimento mentale, che è per lo più di breve durata e temporaneo, e uno intenzionale e premeditato. Sono infatti meno gravi i torti accidentali, dovuti a un improvviso moto dell'animo, rispetto a quelli premeditati e preparati in anticipo. Ma dell'arrecare ingiustizie si è parlato a sufficienza. [28] Suole esservi, poi, più di una ragione per trascurare la difesa e venir meno al proprio dovere; infatti o non ci si vuole procurare inimicizie, fatiche o spese; oppure la superficialità, la pigrizia, l'incapacità, o alcuni interessi e impegni personali rappresentano un impedimento tale da permettere di abbandonare a se stessi coloro che dovrebbero essere protetti [...]. [30] Certo, è difficile preoccuparsi degli interessi altrui, anche se il Cremete di Terenzio «non ritiene altrui nulla di umano». Tuttavia, poiché quanto di bene o di male accade a noi personalmente produce percezioni e sensazioni più forti rispetto alle cose che interessano gli altri (e che noi vediamo come da una lunga distanza), diverso è il giudizio che diamo di loro e di noi. Pertanto valido è l'insegnamento di chi vieta di compiere qualcosa su cui si dubita se sia giusto o ingiusto. La giustizia risplende di luce propria; il dubbio è segnale di un pensiero ingiusto [...]. [33] Vi sono spesso anche ingiustizie che nascono da un inganno e da una interpretazione del diritto veramente sottile, ma volta alla frode. Perciò la frase «sommo diritto, sommo torto» è diventata un proverbio ormai logorato dall'uso. Molte ingiustizie di questo genere si commettono anche in circostanze che riguardano lo Stato: si pensi a quel tale che, dopo avere stabilito una tregua di trenta giorni col nemico, ne devastava il territorio durante la notte, perché la tregua parlava, appunto, di giorni e non di notti [...]. [34] Vi sono, peraltro, doveri da rispettare pure nei confronti di coloro dai quali si è subito l'ingiustizia. Esiste infatti una misura nella vendetta e nella punizione e mi chiedo se non sia sufficiente che il colpevole si penta del torto commesso; lo scopo è che egli in futuro non compia qualcosa di simile, e che gli altri siano frenati nel fare un'ingiustizia. E nello Stato occorre osservare con la massima precisione il diritto di guerra. Ora, vi sono due modi di contendere: il

primo si avvale della diplomazia, il secondo della forza; e poiché il primo è proprio degli esseri umani, il secondo delle bestie, a quest'ultimo bisogna ricorrere solo se non si può usare l'altro [...] [41] [...]. Dunque l'ingiustizia si commette in due modi, con la violenza o con l'inganno; l'inganno ci sembra proprio — per così dire — della volpe; la violenza del leone; l'uno e l'altra sono del tutto estranei all'essere umano, ma l'inganno si merita un odio più grande. Tuttavia, del complesso delle ingiustizie, nessuna è più grave di quella commessa da chi, proprio quando è al culmine della frode, agisce in modo da sembrare un uomo per bene.

(Cicerone, *Sui doveri*, 1, 20; 23-28; 30; 33-34; 41; trad. di B. Pieri)

La legge evangelica

La nuova legge, la legge della “buona novella”, è al contempo compimento e superamento della legge ebraica: essa ne estremizza e ne interiorizza i principi, secondo quel procedimento di progressiva astrazione — dalla lettera allo Spirito — che condurrà a sintetizzare i dieci comandamenti nell’unico comandamento dell’amore.

[5, 17] Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. [18] In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. [19] Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. [20] Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli. [21] Avete inteso che fu detto agli antichi: non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. [22] Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. [23] Se dunque presenti la tua offerta sull’altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, [24] lascia lì il tuo dono davanti all’altare e va’ prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono. [25] Mettiti presto d’accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l’avversario non ti consegni al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione. [26] In verità ti dico: non uscirai di là finché tu non abbia pagato fino all’ultimo spicciolo! [27] Avete inteso che fu detto: non commettere adulterio; [28] ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore. [29] Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. [30] E se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna. [31] Fu pure detto: chi ripudia la propria moglie, le dia l’atto di ripudio; [32] ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all’adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio. [33] Avete anche inteso che fu detto agli antichi: non spergiurare, ma adempi con il Signore i tuoi

giuramenti; [34] ma io vi dico: non giurate affatto: né per il cielo, perché è il trono di Dio; [35] né per la terra, perché è lo sgabello per i suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. [36] Non giurare neppure per la tua testa, perché non hai il potere di rendere bianco o nero un solo capello. [37] Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno. [38] Avete inteso che fu detto: occhio per occhio e dente per dente; [39] ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; [40] e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. [41] E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. [42] Da' a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle. [43] Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; [44] ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, [45] perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. [46] Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? [47] E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? [48] Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

[22, 34] Allora i farisei, udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme [35] e uno di loro, un dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: [36] «maestro, qual è il più grande comandamento della legge?». [37] Gli rispose: «amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. [38] Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. [39] E il secondo è simile al primo: amerai il prossimo tuo come te stesso. [40] Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti».

(Matteo, 5, 17-48; 22, 34-40; trad. CEI)

La legge e lo Spirito

I Cristiani non sono più sotto il dominio della legge antica, spiega Paolo: grazie all'intervento salvifico di Cristo, ora servono Dio nell'ordine nuovo dello Spirito, e non in quello vecchio della Lettera.

[7, 1] O forse ignorate, fratelli — parlo a gente esperta di legge — che la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui egli vive? [2] La donna sposata, infatti, è legata dalla legge al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è libera dalla legge che la lega al marito. [3] Essa sarà dunque chiamata adultera se, mentre vive il marito, passa a un altro uomo, ma se il marito muore, essa è libera dalla legge e non è più adultera se passa a un altro uomo. [4] Alla stessa maniera, fratelli miei, anche voi, mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla legge, per appartenere a un altro, cioè a colui che fu risuscitato dai morti, affinché noi portiamo frutti per Dio. [5] Quando infatti eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. [6] Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera. [7] Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. [8] Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto [9] e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita [10] e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. [11] Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. [12] Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. [13] Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. [14] Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. [15] Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. [16] Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; [17] quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [18] Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la

capacità di attuarlo; [19] infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. [20] Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [21] Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. [22] Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, [23] ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. [24] Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? [25] Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato. [8, 1] Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. [2] Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. [3] Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, [4] perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito [...].

[13, 1] Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. [2] Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. [3] I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, [4] poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. [5] Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. [6] Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. [7] Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto. [8] Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. [9] Infatti il precetto: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso. [10] L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore.

(Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 1-25; 8, 1-4; 13, 1-10; trad. CEI)

La fede e la legge

La giustificazione viene dalla fede, non dalle opere di legge, rimprovera Paolo ai Galati, che dimostrano una preoccupante incomprensione del Cristianesimo. Così mostra l'esempio di Abramo, giustificato dalla fede e non dalle opere. La legge ha avuto una funzione provvisoria: la salvezza è giunta con Cristo.

[3, 6] Fu così che Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia. [7] Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. [8] E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunziò ad Abramo questo lieto annuncio: «in te saranno benedette tutte le genti». [9] Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. [10] Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: «maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle». [11] E che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge risulta dal fatto che il giusto vivrà in virtù della fede. [12] Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che chi praticherà queste cose, vivrà per esse. [13] Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: «maledetto chi pende dal legno», [14] perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede. [15] Fratelli, ecco, vi faccio un esempio comune: un testamento legittimo, pur essendo solo un atto umano, nessuno lo dichiara nullo o vi aggiunge qualche cosa. [16] Ora è appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furon fatte le promesse. Non dice la Scrittura: «e ai tuoi discendenti», come se si trattasse di molti, ma «e alla tua discendenza», come a uno solo, cioè Cristo. [17] Ora io dico: un testamento stabilito in precedenza da Dio stesso, non può dichiararlo nullo una legge che è venuta quattrocentotrenta anni dopo, annullando così la promessa. [18] Se infatti l'eredità si ottenesse in base alla legge, non sarebbe più in base alla promessa; Dio invece concesse il suo favore ad Abramo mediante la promessa. [19] Perché allora la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore. [20] Ora non si dà mediatore per una sola persona e Dio è uno solo. [21] La legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile! Se infatti fosse stata data una legge capace di conferire la vita, la giustificazione scaturirebbe davvero dalla legge; [22] la

Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo. [23] Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. [24] Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. [25] Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. [26] Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, [27] poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. [28] Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. [29] E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa.

(Paolo, *Lettera ai Galati*, 3, 6-29; trad. CEI)

Eccessi della legge

Considerando le *XII Tavole* il «termine ultimo del diritto equo», Tacito, alla fine del I sec. d.C., biasima la corruzione dello Stato romano, e in uno sconsolato riepilogo della pratica legislativa repubblicana — giudicata con gli occhi di un aristocratico ostile a ogni riforma filo-popolare — conclude con il giudizio passato presto in proverbio: quanto più uno Stato è corrotto, tanto più esso legifera.

[26, 1] I più antichi tra gli uomini, non ancora turbati da male passioni, vivevano senza offese e delitti, e pertanto senza nemmeno pene o castighi. Né v'era bisogno di premi: si aspirava al bene per naturale inclinazione; e poiché non si desiderava nulla di immorale, non v'erano divieti imposti dalla paura. [2] Ma quando si lasciò cadere il senso di uguaglianza, e al posto di modestia e rispetto avanzarono ambizione e violenza, ecco che sorsero regimi dispotici, che rimasero per sempre presso molti popoli. [3] Altri, o da subito, o quando fu loro insopportabile il potere dei re, preferirono darsi delle leggi. Queste all'inizio furono semplici, adatte a uomini rozzi di spirito; celeberrime, per fama, le leggi dei Cretesi, scritte da Minosse, quelle degli Spartani, scritte da Licurgo, e in seguito, già più elaborate e numerose, quelle che Solone stabilì per gli Ateniesi. [4] Da noi, Romolo governò a suo arbitrio, poi Numa imbrigliò il popolo con i precetti religiosi e la legge divina; altre norme furono introdotte da Tullo e Anco. Ma al di sopra di tutti sta Servio Tullio, che sancì leggi alle quali anche i re dovevano obbedienza. [27, 1] Dopo la cacciata di Tarquinio, il popolo, per custodire la libertà e consolidare la concordia, si munì di molte garanzie contro le fazioni dei patrizi; furono istituiti i decemviri e, accogliendo quanto vi era di meglio in altre legislazioni, furono redatte le *XII Tavole*, termine ultimo del diritto equo. Infatti le leggi che seguirono, sebbene talvolta fossero rivolte a punire i malvagi per i loro crimini, erano tuttavia più spesso presentate con la violenza, con il contrasto tra le classi sociali, per ottenere poteri illeciti o esiliare cittadini illustri e per altre perverse ragioni. [2] Di qui i Gracchi e i Saturnini, sobillatori della plebe, e Druso, non inferiore per condoni e concessioni in nome del Senato; i soci italici erano allettati con la speranza di privilegi e poi beffati con il veto, e nemmeno la guerra — prima quella italica e di lì a poco quella civile — impedì che si decretassero molte leggi e di segno opposto, finché Lucio Silla, divenuto dittatore, abolite o cambiate quelle precedenti, aggiungendone ancor più, pose un freno al proliferare delle leggi. Ma non per molto: subito ci furono le sediziose

proposte di legge di Lepido e poco dopo fu restituita ai tribuni la libertà di agitare il popolo in qualunque modo. [3] E oramai non si legiferava più per il bene comune, ma in merito a singoli individui, e tanto più lo Stato era corrotto, tante più le leggi.

(Tacito, *Annali*, 3, 25-27; trad. di A. Ziosi)

Leggi come ragnatele

In un aneddoto riportato fra gli altri da Plutarco (ca. 50-127 d.C.), il saggio scita Anacarsi rimprovera a Solone la sua attività di legislatore, istituendo un paragone fra le leggi e le ragnatele che sarà destinato a lunga fortuna, e che rappresenta un'arguta smentita dell'utopia secondo cui “la legge è uguale per tutti”.

Si racconta che Solone abbia accolto amichevolmente Anacarsi, e che l'abbia ospitato a casa propria per qualche tempo, quando già aveva intrapreso la sua attività pubblica e andava compilando le sue leggi. Quando Anacarsi lo venne a sapere, derise l'impegno di Solone: egli credeva di trattenere le ingiustizie e le violenze dei suoi concittadini tramite degli scritti che non differivano in nulla dalle ragnatele; come le ragnatele, essi avrebbero trattenuto, fra chi vi incappava, i deboli e gli umili, mentre i potenti e i ricchi le avrebbero spezzate. Ma Solone — si racconta — gli rispose che gli uomini rispettano quei patti che a nessuno dei contraenti conviene trasgredire, e che egli rendeva le sue leggi adeguate ai concittadini, in modo da mostrare a tutti che agire rettamente era meglio che andare contro la legge. Tuttavia, i fatti si svolsero come Anacarsi aveva immaginato, più che come aveva sperato Solone.

(Plutarco, *Vita di Solone*, 5, 3-6; trad. di F. Condello)

Le leggi dell'uomo al tribunale di Dio

Collocabile all'esordio della letteratura cristiana in lingua latina, l'*Apologetico* (197 d.C.) è una difesa del Cristianesimo che si trasforma in potente atto d'accusa contro le persecuzioni. Trattando della relatività delle legislazioni, Tertulliano sfrutta abilmente, anche grazie a un passato da avvocato, le acquisizioni filosofico-giuridiche di secoli di riflessione pagana. Ma altro è il tribunale che assolve i suoi e condanna gli avversari.

[1, 1] Se a voi, governatori dell'impero romano, a voi, che sedete in giudizio in un luogo aperto e posto in alto, quasi in cima alla nostra città, se a voi non è consentito indagare ed esaminare con trasparenza e al cospetto di tutti che cosa vi sia di chiaro nella questione dei Cristiani; se per questo solo caso la vostra autorità prova timore o vergogna a compiere le proprie indagini in pubblico, con la precisione che si deve alla giustizia; se infine, come è accaduto di recente, l'odio per questa religione ha chiuso la bocca alla difesa, occupandosi troppo di delazioni che avvenivano all'interno delle mura domestiche, ebbene, si consenta alla verità di giungere alle vostre orecchie almeno tramite il nascosto percorso di un messaggio silenzioso [...].

[4, 3] Ma quando la verità che proclamiamo ci soccorre in tutte le accuse, come estremo baluardo contro di essa si innalza l'autorità delle leggi, o affermando che davanti a queste non c'è margine di discussione, ovvero anteponendo — lo si voglia o no — alla verità l'obbligo di osservare le norme. Ecco perché anzitutto io parlerò di leggi con voi, che della legge siete i custodi. [4] Ora, in primo luogo, fissando la legge voi affermate: «non vi è lecito essere cristiani!». E lo stabilite senza alcuna considerazione di più larga umanità. Ebbene, voi professate apertamente una violenza, un potere ingiusto, imposto dall'alto, se non permettete qualcosa solo perché non lo volete e non perché non deve essere permesso. [5] [...] Se la tua legge ha commesso un errore, il fatto è, io penso, che è stato un uomo a concepirla: non è certo piovuta dal cielo. [6] Vi stupite che un essere umano abbia potuto sbagliare nello stabilire una legge? O che possa essere rinsavito, rifiutandola? La revisione che gli Spartani fecero delle leggi di Licurgo stesso non provocò nel loro promulgatore un risentimento così grande che, ritiratosi, si condannò da solo alla morte per fame? [7] Anche voi, ogni giorno, quando l'esperienza rischiarà le tenebre del passato, non sfolтите e potete tutta quella selva di leggi, ormai vecchia e incolta, con le scuri nuove dei rescritti e degli editti imperiali? [8] La legge Papia, completamente assurda, che fissa

l'obbligo di concepire figli a un'età antecedente quella stabilita dalla legge Giulia per contrarre matrimonio, dopo un'autorità così antica, non è stata proprio di recente abrogata da Severo, il più conservatore degli imperatori? [9] Ma vi erano anche leggi che consentivano, un tempo, ai creditori di fare a pezzi chi era condannato per insolvenza: una simile crudeltà è stata in seguito cancellata dal comune consenso. La pena di morte è stata mutata in una nota di infamia: attraverso la confisca dei beni si preferì far salire al viso il sangue di un uomo, anziché versarlo. [10] Quante leggi ancora hanno bisogno, senza che lo sappiate, delle vostre riforme! A renderle valide non sono né il numero dei loro anni, né l'autorità dei loro promulgatori, ma unicamente la giustizia: per questo, se vengono riconosciute come ingiuste, a ragione sono condannate, anche quando condannano [...]. [13] Nessuna legge deve solo a se stessa la consapevolezza della propria giustizia, bensì anche a coloro dai quali si attende di essere rispettata. Ma sospetta è quella legge che non accetta di sottoporsi a giudizio; ingiusta quella che, senza tale giudizio, viene imposta [...]. [45, 1] Solo noi cristiani, dunque, siamo innocenti! Che c'è da meravigliarsi? È inevitabile. Sì, è inevitabile. L'innocenza, noi, l'abbiamo imparata da Dio: e dunque la conosciamo in modo perfetto, perché da un maestro perfetto ci è stata rivelata; e la custodiamo in modo fedele, perché da un giudice cui non si può mancare di rispetto ci è stata affidata. [2] A voi, invece, l'innocenza è stata tramandata dall'opinione degli uomini, e dal potere degli uomini è stata imposta. Per questo i vostri insegnamenti sull'innocenza non sono né perfetti, né degni di timore. L'autorità dell'uomo nell'esigere qualcosa è grande quanto la sua saggezza nel dimostrare se sia realmente giusto; la prima fa presto a non essere rispettata, tanto quanto la seconda a commettere errori. [3] In effetti, cosa è più completo, dire «non ucciderai» oppure «non devi nemmeno adirarti»? Cosa è più perfetto, vietare l'adulterio o proibire persino un isolato desiderio degli occhi? Cosa è più profondo, non permettere di fare il male o anche solo di dirlo? Cosa è più efficace, non consentire un torto o non concedere neppure la sua vendetta? [4] Sappiate peraltro che persino quelle vostre leggi che sembrano mirare all'innocenza hanno mutuato la propria forma dalla legge divina, che è più antica [...]. [5] Ma quanto può essere grande l'autorità delle leggi umane, se l'uomo ha occasione di aggirarle, rimanendo generalmente ignorato per ciò che ha commesso, e talora di violarle, o di sua volontà o per cause di forza maggiore? [6] Riflettete anche sulla brevità di qualsivoglia supplizio, che comunque non è destinato a durare oltre la morte! Così, anche Epicuro svaluta ogni tormento e dolore, definendo disprezzabile quello lieve, breve, invece, quello forte. [7] Ma noi, che siamo esaminati da Dio, che tutto osserva, noi che da lui ci aspettiamo una

pena eterna, a ragione siamo i soli ad abbracciare l'innocenza. Per la pienezza della nostra conoscenza, per la difficoltà di rimanere nascosti, per l'immensità di un tormento non lungo, bensì eterno, noi temiamo colui che persino il giudice dovrà temere; noi temiamo Dio, non il proconsole!

(Tertulliano, *Apologetico*, 1, 1; 4, 3-10, 13; 45, 1-7; trad. di B. Pieri)

INDICE

IVANO DIONIGI

Aporie della legge

LA LEGGE SOVRANA

GUSTAVO ZAGREBELSKY

Il diritto di Antigone e la legge di Creonte

LUCIANO CANFORA

La legge o la natura?

GIANFRANCO RAVASI

Le tavole della Legge e del cuore

MASSIMO CACCIARI

Il *nomos* dell'amore

VOLTI DELLA LEGGE

1. Le dieci parole

Esodo, 20, 1-17

2. La legge morale

Esodo, 21, 12-25

3. La legge sacrale

Deuteronomio, 12, 1-12

4. Forza della tradizione e arbitrio dei giudici

Esiodo, *Opere*, 213-251

5. Maledetti gli ingiusti

Isaia, 5, 8-25

6. Leggi aperte a tutti

XII Tavole, 1, 1-4, 6-9; 2, 3; 3, 1-4, 6-7; 4, 2;

8, 2-4, 8b, 12, 16, 21-22; 9, 1-3

7. Antigone e Ismene

Sofocle, *Antigone*, 1-99

8. La legge di Creonte

Sofocle, *Antigone*, 162-210

9. L'uomo, tremenda meraviglia

Sofocle, *Antigone*, 332-374

10. Il diritto di Antigone

Sofocle, *Antigone*, 441-525

11. «Non è città quella di un solo uomo»

Sofocle, *Antigone*, 632-765

12. Il congedo di Antigone

Sofocle, *Antigone*, 801-943

13. Il congedo di Creonte

Sofocle, *Antigone*, 1317-1353

14. A ciascuno il suo *nomos*

Erodoto, *Storie*, 3, 38

15. Le tre costituzioni

Erodoto, *Storie*, 3, 80-83

16. La legge «tiranna»

Erodoto, *Storie*, 7, 103-104

17. Contro la democrazia

Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*, 1, 1-18

18. Legge di natura, legge degli uomini

Antifonte, fr. 44a, 1-6 D.-K.

19. L'obbedienza civile

Platone, *Critone*, 48b-54e

20. La legge è l'interesse del più forte

Platone, *La repubblica*, 338c-339a

21. Legge «tiranna» e disuguaglianza

Platone, *Protagora*, 337c-d

22. Legge «sovrana» e legge della forza

Platone, *Gorgia*, 482e-484c

23. La legge, garanzia di convivenza

Anonimo di Giamblico, 6

24. «Che cos'è la legge?»

Senofonte, *Memorabili*, 1, 2, 40-46

25. Rispetto delle leggi e giustizia

Senofonte, *Memorabili*, 4, 4, 12-18

26. L'origine delle leggi

Lucrezio, *La natura delle cose*, 5, 925-1155

27. La coscienza del giudice

Cicerone, *In difesa di Cluenzio*, 146; 155; 158; 159

28. Le leggi in pericolo

Cicerone, *Catilinarie*, 1, 17-18

29. Superiorità del diritto romano

Cicerone, *Sull'oratore*, 1, 193-197

30. Diritto naturale e diritto positivo

Cicerone, *Sulle leggi*, 1, 40-45

31. Giustizia e ingiustizia

Cicerone, *Sui doveri*, 1, 20; 23-28; 30; 33-34; 41

32. La legge evangelica

Matteo, 5, 17-48; 22, 34-40

33. La legge e lo Spirito

Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 1-25; 8, 1-4; 4; 13, 1-10

34. La fede e la legge

Paolo, *Lettera ai Galati*, 3, 6-29

35. Eccessi della legge

Tacito, *Annali*, 3, 25-27

36. Leggi come ragnatele

Plutarco, *Vita di Solone*, 5, 3-6

37. Le leggi dell'uomo al tribunale di Dio

Tertulliano, *Apologetico*, 1, 1; 4, 3-10, 13; 45, 1-7